وقف مرحوم
استاد زین الدین جعفر زاهدی
به کتابخانه آستان قدس رضوی

میکرو فیلم تهیه شد
۱۳۸۶/۶/۱۸

آستان قدس

کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی

نام کتاب: شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام

مؤلف متن: عبد الرزاق بن علی لاهیجی (۰ – ۱۰۵۱) محشی

شارح .... مترجم ....

تاریخ تحریر: جمادی اولی ۱۲۶۵ هجری — نوع خط: نسخ — تعداد سطر: ۳۰

جزء کتب: حکمت — زبان: عربی — عدد اوراق: ۸۴

طول: ۳۰ — عرض: ۲۰/۵ — شماره عمومی: ۲۵۲۴۶

وقفی / خریداری .... تاریخ وقف / خریداری ....

ملاحظات: کاتب محمد ابن صفرعلی بهمن آبادی

آغاز: ربنا افتح بیننا وبین قومنا بالحق وانت خیر الفاتحین.

انجام: ولکن ما لسبب ما صار لک واجب الوجود لذاته واجب الوجود لغیره لله الحمد.
قد وقع الفراغ من تحریره ۱۲۶۵ علی ید الفقیر – حسن ابن محمد کاظم مزینانی

اندازه نوشته ها: ۲۳ × ۱۵/۵

عربی

(مجموعة شوارق الالهام)

۱-ر

موضوع: حکمت وکلام (جلد اوّل)

مؤلف: مولی عبدالرزاق بن علی بن حسین لاهیجی

آغاز: بعد از بسمله ربنا افتح بیننا وبین قومنا بالحق وانت خیر الفاتحین

انجام: القمونیا علة فاعلیة عرضیة لحصول البرودة وعلة معدودة ذاتیة له ایضاً

کاتب: شیخ محمد بن صفرعلی بهمن آبادی

تاریخ: دوشنبه پانزدهم جمادی الاولی (۱۲۶۵) هجری

اندازه: ۲۱×۲۰٫(۳۰) برگ (۲۱۷)

خط نسخ — جلد چرمی — کاغذ زرد و سفید

محتویات مجموعه: مشتمل است بر نسخه مبدأ و معاد صدرالمتألهین ۲- حاشیه خفری بر تجرید کلام خواجه طوسی ۳- شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام.

... بیش از سایر همشهریان خود امتیاز کسب نموده باشند تعلق خواهند گرفت ...

برهر جه مبارک

هذا كتاب الشوارق في شرح
تجريد الكلام ...

بسم الله الرحمن الرحيم

ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين الحمد لله الذى هدانا وما كنا لنهتدى لولا ان هدانا الله
والصلوة على من كمّل رسالته افادة وختم بنبوته اصطفاء والتسليم لمن اثره على امته لوصيته وارتضاه ولسائر اوصيائه
بنوره وهداه العبد الراجي وبباب ربه الملتجي عبد الرزاق ابن علي بن الحسين اللاهيجي تجاوز الله عن سيئاتهم انه لما كان خاتم المحققين
افضل الحكماء والمتكلمين سلطان العالمين في العالمين نصير الحق والملة والدين محمد بن محمد الطوسي اعلى الله مقامه في علّيين قد كان
مقدّما فيما بين علماء الشريعة ورؤساء الصناعة بتحقيق قلّما سبقه فيه احد من السابقين وتدقيق لم يتفق مثله لواحد من الاخرين
كذلك كتاب التجريد من مصنفاته ممتاز من بين الكتب المؤلفة في الفن لدمات المجون واستقرضت ذاتي دون اسنة المطعون
ولكن على الله في كل الامور اتكالي والبه ملتجى في جميع احوالي ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وهو يهدي من يشاء الى صراط مستقيم
ووسمت بشوارق الالهام في شرح تجريد الكلام في تعريف الكلام وبيان موضوعه وغايته ومرتبته فلنذكر كما هو الواجب تقديم هذه
الاربعة من كل علم ليكون طالبه على بصيرة في طلبه حيث يتصوره بتعريفه اولا فيحيط على مسائله اجمالا لاخلاف ما اذا تصوره
بغيره فانه وان كان لطلبه يكفيه لكنه لا يفيد بصيرة فيه ويتميز في نظره العلم المطلوب اذ تمايز الموضوعات تمايز العلوم وليكمل الشروع
الاختياري فيه ولا يبطل سعيه ويزداد رغبته ويعرف قدره فنقول في حقه وفيها مطالب اربع الاول في تعريفه فاقول قال صاحب المواقف
الكلام علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبهة فالمراد علم بامور كما حمل عليه شارح المواقف ليكون المراد
من العلم نفس المسائل كما اشار الى ذلك الحمل شارح المقاصد حيث نقل تعريف المواقف فلا حاجة الى تقدير امور ثم قال شارح
المواقف في شرح هذا التعريف اراد بالعلم معناه الاعم او التصديق مطلقا ليتناول ادراك المخطى في العقائد ودلائلها واتى بصيغة
الاقتدار على القدرة التامة وباطلاق المعية على المصاحبة الدائمة فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه
اثباتها من الادلة ورد الشبه لان تلك القدرة على ذلك الاثبات انما يصاحب دائما هذا العلم دون العلم بالقوانين التي يستفاد
منها صور الدلائل فقط ودون علم الجدل الذي يتوسل به الى حفظ اي وضع يراد اذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك وان سلم فلا
اختصاص له باثبات هذه العقائد والمتبادر من هذا الكلام نوع اختصاص به ودون علم النحو الجامع لعلم الكلام مثلا اذ ليس
يترتب عليه تلك القدرة دائما على جميع التقادير بل لا مدخل له في ذلك الترتب العادي اصلا واعتبار بقيد على حيث كان الاثبات
بالفعل غير لازم واختار معه على به مع شيوع استعمال ترتبها على اشياء السببية الحقيقية المتبادرة من الباء ههنا لحق كما هو
مذهب الاشعري واختار اثبات العقائد على تحصيلها اشعارا بان ثمرة علم الكلام اثباتها على الغير وان العقائد يجب ان يؤخذ
من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل فيه العقل وانما لا يخفى ما فيه اذ مجرد الاخذ تقليد غير معتبر كيف ومن العقائد ما يتوقف ثبوت
الشرع عليه بل الاولى ان يقال لا اعتداد بالعقائد الحاصلة من الادلة الكلامية من حيث هي كلامية كما سيأتي بل ان ثمرتها الاثبات
على الغير وقال شارح المقاصد معنى اثبات العقائد تحصيلها واكتسابها بحيث يحصل الترقي من التقليد الى التحقيق واورد عليه شارح

المواقف

المواقف انه يلزم منه ان يكون العلم بالعقايد خارجا من الكلام ثمرة له ولا شك في بطلانه والمراد بالعقايد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد
دون العمل فان الاحكام الماخوذة من الشرع قسمان اعتقادية صرفة وتسمى اصلية وعقايد وقد دون الكلام لحفظها وعملية المقصود
بالذات منها هو العمل وان كان الاعتقاد بها ايضا مقصودة كقولنا الصلوة والصيام والوتر مندوب وتسمى فرعية وقد دون لها
علم الفقه والمراد بالدينية المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه واله وسلم ثوابا كان ذلك الاعتقاد المنسوب او خطاء فان الخصم مع
تخطيه لا يخرج من علماء الكلام فليس المراد من الحج والشبه ما هي كذلك في نفس الامر بل بحسب زعم المتصدي للاثبات وهو اعني بايراد
الحجج متعلق بالاثبات اي بكونه الاثبات بهذا الطريق لا بطريق آخر كالمعجزة فخرج علم النبي صلى الله عليه واله وعلوم المعصومين
بل علم الله تعالى وعلوم الملائكة ايضا وقال شارح المقاصد الاحكام المنسوبة الى الشرع منها ما يتعلق بالعمل وتسمى عليه فرعية
ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية وكانت الاوايل من العلماء ببركة صحبة النبي ع وقرب العهد بزمانه و
سماع الاخبار ومشاهدة الاثار مع قلة الوقايع والاختلافات وسهولة المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين الاحكام وترتيبها
ابوابا وفصولا وتكثير المسائل فروعا واصولا الى ان ظهر اختلاف الاراء والميل الى البدع والاهواء وكثرة الفتاوى والواقعات ومست
الحاجة فيها الى زيادة نظر والتفات فاخذوا باب النظر والاستدلال في استنباط الاحكام وبذلوا جهدهم في تحقيق عقايد الاسلام
واقبلوا على تمهيد اصولها وقوانينها وتلخيص حججها وبراهينها وتدوين المسائل بادلتها والشبه باجوبتها وسموا العلم بها
فقها وخصوا الاعتقاديات باسم الفقه الاكبر والاكثرون خصوا العمليات باسم الفقه والاعتقاديات بعلم التوحيد والصفات تسمية
باشهر اجزائه واشرفها وبعلم الكلام لان مباحثه كانت مصدرة بقولهم الكلام في كذا وكذا ولان اشهر الاختلافات فيه كانت
مسئلة كلام الله تعالى انه قديم او حادث ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات ولانه كثر فيه
الكلام مع المخالفين والرد عليهم ما لم يكثر في غيره ولانه بقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون ما عداه كما يقال للاقوى من الكلامين
هذا هو الكلام واعتبروا في ادلتها اليقين لانه لا عبرة بالظن في الاعتقاديات بل في العمليات فظهر انه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية
المكتسبة عن ادلتها اليقينية وهذا معنى العقايد الدينية اي المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه واله توقف على الشرع ام لا وسواء كان من الدين
في الواقع ككلام اهل الحق ام لا ككلام المخالف وصار قولنا هو العلم بالعقايد الدينية عن ادلتها اليقينية مناسبا لقولهم في الفقه انه
العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وموافقا لما نقل عن بعض عظماء الملة ان الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها
وان ما يتعلق منها بالاعتقاديات هو الفقه الاكبر وخرج العلم بغير الشرعيات وبالشرعيات الفرعية وعلم الله تعالى وعلم الرسول عليه الصلوة والسلام
بالاعتقاديات وكذا اعتقاد المقلد فيمن يسميه علما ودخل علم علماء الصحابة بذلك فانه كلام وان لم يكن يسمى في ذلك الزمان
علم بالفرعيات فقه وان لم يكن حينئذ التدوين والترتيب وذلك اذا كان متعلقا بجميع العقايد بقدر الطاقة البشرية مكتسبا من
النظر في الادلة اليقينية انتهى كلام شارح المقاصد وقال في شرح العقايد النسفية النسفية بعد ما ذكر قريبا مما نقلنا وهذا
هو كلام القدماء ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية خصوصا المعتزلة لانهم اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر
السنة وجرى عليه جماعة الصحابة في باب العقايد وذلك ان رئيسهم واصل ابن عطا اعتزل عن مجلس الحسن البصري يقرر ان
من ارتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن اعتزل عنا فسموا المعتزلة وهم سموا انفسهم اصحاب
العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه تعالى ثم انهم توغلوا في علم
الكلام وتشبثوا باذيال الفلاسفة في كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى ان خالف الشيخ ابو الحسن الاشعري مع
استاده ابي علي الجبائي في مسئلة ذكرها شارح العقايد وانا اطوي ذكرها لعدم الحاجة اليه ههنا وساذكرها ان شاء الله في موضع يليق

بها واحق ما عندی فيها فترك الاشعري مذهبه واشتغل هو ومن تابعه بابطال راى المعتزلة واثبات ما ورد به السنة وجرى
عليه الجماعة ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيه الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة
فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها وهلم جرا الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات
وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز من الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام المتاخرين انتهى كلام شرح العقائد
وهو صريح في ان مخالفة المعتزلة مع اهل السنة المسمين بالاشاعرة انما هو في ظاهر السنة وقد صرح في كلامه الاول ان المعتبر فيما يتعلق
بالاعتقاديات انما هو اليقين دون الظن ولا شك في ان الظاهر لا يفيد الا الظن فمخالفته لليقين لا يكون بدعة بل صوابا فتسميتهم اياهم
اهل البدع والاهواء خطأ وغفلة عن الدين بل جمودهم على الظواهر المخالفة للعلوم في كثير من المسائل الاعتقادية بدعة وهوى لان
المعلوم من الدين بحيث لا يشك فيه احد تاويل كثير من الظواهر لمخالفتها ما في العقول فيكون منعه مخالفا لما هو ثابت في الدين
بل هو هو افحش من البدعة لان البدعة هو القول بما لا يكون في الدين لا هو ولا نقيضه وهذا محل الخلاف ما هو ثابت في الدين وظهر ايضا من كلامه
ان خلط الكلام بالفلسفة من المعتزلة انما هو لاستمدادهم من الفلسفة في مطالبهم وخلط الاشاعرة انما هو لابطال قواعد
الفلسفة وهذا صريح في ان علاقة الفلسفة انما شاعت في اهل الاسلام من الاشاعرة لا من المعتزلة فضلا عن الامامية
كيف والاكثر الاصول الثابتة عند الامامية عن ائمتهم المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين مطابق لما هو الثابت من اساطين
الفلاسفة ومتقدميهم ومبني على قواعد الفلسفة الحقة كما لا يخفى على المحققين وينبغي ان يعلم ان موافقة الامامية مع المعتزلة
في اكثر الاصول الكلامية انما هو لاستمداد المعتزلة من الفلسفة لا لان اصول الامامية ماخوذة من علوم المعتزلة بل اصولهم
انما اخذت من ائمتهم وهم صلوات الله عليهم عنهم وعنه اصحابهم من الكلام لا ما يكون ماخوذا منهم عليهم السلام جميع ذلك ظاهر لمن مارس
اصول الامامية رضوان الله عليهم هذا واعلم ان الظاهر ان كلا من التعريفين المذكورين يصلح لكل واحد من كلام القدماء والمتاخرين
ولا تفاوت بين الكلامين في ذلك ثم الفرق بين التعريفين هو ان مقتضى تعريف المقاصد علم الكلام انما هو نفس العلم بالعقائد الدينية
مثل علمنا بان الله واحد وانه قادر وانه عالم الى غير ذلك واما سائر ما يذكر في الكتب الكلامية من المسائل الجواهر والاعراض
وامثال ذلك مما يتوقف عليه العلم بنفس العقائد فليس من علم الكلام بخلاف تعريف المواقف فان مقتضاه نفس العلم بالعقائد مما عدا
جزء من علم الكلام اذ له مدخل في الاثبات على الغير لا محالة فلا يتوهم كونه خارجا من الكلام ثم الاحق الاولى ان يقال الكلام
نظرية يقتدر بها على اثبات العقائد الدينية المطلب الثاني في موضوعه اعلم اولا ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه
الذاتية اي العوارض التي تعرضه لذاته او لامر يساويه او لامر اعم او اخص فالتعجب والضحك مثلا عرضان ذاتيان للانسان
وعرضيان للحيوان لان عروضهما له انما هو لاجل الانسان الذي هو اخص منه والحس والحركة الارادية بالعكس من ذلك اعني
انهما ذاتيان للحيوان وعرضيان للانسان لان عروضهما له انما هو لاجل حيوانيته الذي هو اعم منه ولا يجب كون العرض الذاتي مساويا لما هو عرض
ذاتي له بل قد يكون اخص منه كالاستقامة والانحناء للخط كما صرح به الشيخ الرئيس بل جميع الفصول الذاتية اعراض ذاتية للجنس كالناطق
والصاهل للحيوان مع كونهما اخص منه والمعتبر في ذلك عروضه للمعروض من حيث ذاته من غير ان يتوقف عروضه له على ان يصير نوعا
معينا او لا يعرض ذلك العارض تاما لما كالتعجب بالنسبة الى الحيوان فانه لا يعرض الحيوان الا بعد صيرورته انسانا وان كان المعروض بعروض ذلك
العارض يصير نوعا معينا او لا يعرضه كالناطق فهو عرض ذاتي له لان عروضه له لا يتوقف على صيرورته نوعا معينا بل يصير بذلك
نوعا معينا ثم انه قد اشير الى وجوب تقديم معرفة الموضوع في كل علم والمراد هيهنا التصديق بموضوعيته للموضوع بمعنى ان الشيء الفلاني
موضوع لهذا العلم وهو مفاد هلية المركبة واما هلية البسيطة اعني التصديق بان ذات الموضوع موجود فقد عدها جزء الحكم من العلوم

تلخيص

ليعرضه

وعللوا

٣

وعللوا ذلك بأن ما لم يعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت شيء له لكن اثبات ذلك التصديق وبيانه لا يمكن من ذلك العلم بل يجب ان يكون
اما بينا كالموجود بما هو موجود الذي هو موضوع للفلسفة الاولى واما مبينا في علم اخر كالعدد للحساب والمقدار للهندسة المبين
وجودهما في الفلسفة الاولى واما التصور ذات الموضوع فهو من المبادي التصورية للعلم وانما لم يجعلوا التصديق بهليته البسيطة
ايضا من المبادي اعني المبادي التصديقية للعلم لان المراد من المبادي التصديقية المقدمات التي يتألف منها قياسات العلم و
انما لم يجعلوا هليته المركبة اعني التصديق بالموضوعية من الاجزاء لانه انما يتحقق بعد كمال العلم فهو نتيجة اشبه منه بالجزئية
مثلا اذا قلنا العدد موضوع للحساب لانه انما يبحث في اعراضه الذاتية لم يتحقق ذلك الا بعد الاحاطة بعلم الحساب فكان التصديق
بالموضوعية اجمالا من سوابق العلم وتحقيقا من لواحقه واما تصور مفهوم الموضوع اعني ما يبحث في العلم عن اعراضه
الذاتية فانما هو في صناعة البرهان من المنطق وانما جعلوا التصديق بموضوعية الموضوع من مقدمات الشروع في العلم لانهم
اتفقوا على ان تمايز العلوم في انفسها انما هو بحسب تمايز الموضوعات فناسب ان يصدر العلم ببيان الموضوع افادة لما به
تميزه بحسب الذات بعد ما افاده التعريف التميز بحسب المفهوم وايضا في معرفة جهة الوحدة للكثرة المطلوبة اما المدركة
اجمالا بحيث اذا قصد تفاصيلها لم ينصرف الطلب عما هو منها الى ما ليس منها ولا شك ان جهة وحدة مسائل العلم
اولا وبالذات هو الموضوع اذ فيه اشتراكها وبه اتحادها وتحقيق المقام على نحو يتضمن بيانا لكلا الامرين اعني كون تمايز العلوم
بحسب تمايز الموضوعات وكونه جهة وحدة المسائل اولا وبالذات هو الموضوع ~~اذ فيه اشتراكها وبه اتحادها~~ انهم لما حاولوا
معرفة احوال الاشياء بقدر الطاقة البشرية على ما هو المراد بالحكمة وصنفوا الحقائق انواعا واجناسا وغيرها كالانسان والحيوان
والموجود وبحثوا عن احوالها المختصة واشتقوا عليها اولا تحصلت لهم قضايا كسبية محمولاتها اعراض ذاتية لتلك الحقائق
سموها بالمسائل وجعلوا كل طائفة منها ترجع الى واحد من تلك الاشياء بان يكون موضوعاتها نفسه او جزءا له او نوعا منه
او عرضا ذاتيا له علما منفردا بالتدوين والتسمية والتعليم نظرا الى ما لتلك الطائفة على كثرتها واختلاف محمولاتها
من الاتحاد من جهة الموضوع اي الاشتراك فيه على الوجه المذكور ثم انه قد يتحد من جهات اخرى كالمنفعة والغاية ونحوهما او خذ
لها من بعض تلك الجهات ما يفيد تعريفها اجمالا ومن حيث ان لها وحدة فيكون حدا للعلم ان دل على حقيقته ورسما اعني
ذلك المركب الاعتباري كما يقال هو علم يبحث فيه عن كذا او علم بقواعد كذا كما يقال هو علم يقتدر به على كذا او يحترز به عن كذا
او يكون آلة لكذا فظهر ان الموضوع هو جهة وحدة المسائل للعلم الواحد نظرا الى ذاتها وان عرضت لها جهات اخرى كالتعريف
والغاية وانه لا معنا لكون هذا علما وذلك علما اخر سوى انه يبحث عن احوال شيء اخر مغاير له بالذات او بالاعتبار
فلا يكون تمايز العلوم في انفسها وبالنظر الى ذواتها الا بحسب الموضوع وان كان تميزها عند الطالب بما لها من التعريفات
والغايات ونحوهما ولهذا جعلوا تباين العلوم وتناسبها وتداخلها ايضا بحسب الموضوع يعني ان موضوع احد العلمين
ان كان مباينا لموضوع الاخر من كل وجه فالعلمان متباينان على الاطلاق وان كان اعم منه فالعلمان متداخلان وان كان موضوعهما شيئا
واحدا بالذات متغايرا بالاعتبار او شيئين متشاركين في جنس او غيره فالعلمان متناسبان على تفاصيل ذكرت في موضعها
وبالجملة فقد اطبقوا على امتناع ان يكون شيء واحد موضوعا لعلمين من غير اعتبار تغاير بان يؤخذ في احدهما مطلقا وفي
الاخر مقيدا او يؤخذ في كل منهما مقيدا بقيد اخر وامتناع ان يكون موضوع علم واحد شيئين من غير اعتبار اتحادهما في جنس
او غاية او غيرها اذ لا معنا لاتحاد العلم واختلافه بدون ذلك والضابطة انه اذا كان البحث عن اشياء متكثرة بالذات
فان كان البحث عنها من جهة اشتراكها في امر واحد ذاتي او عرضي فالعلم واحد وان لم يكن البحث الا من جهة اشتراكها

بعض موضوع المسائل قد يكون نفس موضوع العلم وقد يكون نوعا [illegible] والفاعل [illegible] العلم [illegible]

والافراد مبحث

موضعها

الكلام والعلم [illegible] بحسب اللفظ

بل يكون كل منها من جهة تخصه فالعلم متكثر سواء كانت تلك الاشياء متشاركة في ذاتي او عرضي تخصص كالعدد والمقدار المشتركين في الكم
للحساب والهندسة اولا واذا كان البحث عن شيء واحد بالذات فان كان البحث من جهتين متغايرتين فالعلم متكثر والا فواحد سواء كان
لذلك الواحد جهات متغايرة اولا لا يقال العلم يختلف باختلاف للعلوم اعني المسائل وهي كما يختلف باختلاف الموضوع كذا يختلف
باختلاف المحمول فلم لم يجعل هذا وجه التمايز بان يكون البحث عن بعض من الاعراض الذاتية علما وعن بعض آخر علما آخر مع اتحاد الموضوع
ان هذا التركيب بناء على كون الموضوع بمنزلة المادة وهي ماخذ للجنس والاعراض الذاتية بمنزلة الصورة وهي ماخذ للفصل الذي
كمال التمايز لانا نقول لا ينضبط امر الاتحاد والاختلاف ويكون كل علم ضرورة اشتماله على انواع جهة من الاعراض الذاتية [علوما جمة]
والغلط انما نشاء من عدم الفرق بين العلم بمعنى الصناعة اعني جميع المباحث المتعلقة بموضوع ما وبين العلم بمعنى
حصول الصورة ولو اريد هذا لكان لكل مسئلة علم على حدة وانه مبنى الاتحاد والاختلاف وما يتجه من التباين والتشا
والتداخل يجب ان يكون امرا معينا بينا او مبينا وذلك هو الموضوع اذ لا ضبط للاعراض الذاتية ولا حصر بل لكل احد ان يثبت
ما استطاع وانما يتبين تحققها في العلم نفسه ولهذا كانت حدودها في صدر العلم حدودا اسمية ما يتبين بعد اثباتها
حدودا حقيقية بخلاف حدود الموضوع واجزائه فانها حقيقية واما حديث المادة والصورة فكاذب لان كلا من الموضوع
والمحمول جزء مادي من القضية وانما الصوري هو الحكم على ان الكلام ليس في المسئلة بل في المركب الاعتباري الذي هو العلم
بمعنى الصناعة ولا خفاء في ان المسائل مادته ويرجع الصورة الى جهة الاتحاد اذ بها يصير المسائل تلك الصناعة
المخصوصة اذا عرفت ذلك فاعلم ان المتقدمين من علماء الكلام جعلوا موضوع الكلام الموجود بما هو موجود لرجوع مباحثه اليه قالوا
ان المتكلم ينظر في اعم الاشياء وهو الموجود فيقسمه الى قديم وحادث والحادث الى الجوهر وعرض والعرض الى ما يشترط فيه الحياة
كالعلم والقدرة وما لا يشترط كالطعم واللون ويقسم الجواهر الى الحيوان والنبات والجماد ويبين ان اختلافها اما بالانواع او با
الاعراض وينظر في القديم فيبين انه لا يتكثر ولا يتركب وانه متميز عن الحادث بصفات يجب له واخرى يمتنع عليه واحكام يجوز
في حقه من غير وجوب او امتناع ويبين ان اصل الفعل جائز عليه وان العالم فعله الجائز فيفتقر لجوازه الى محدث وانه قادر
على بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وان هذا واقع ومنتهى بطرف العقل وياخذ في التلقي من النبي الثابت عنده
صدقه بالنقل والقول من وغير ذلك من امر المبدأ والمعاد كما هو شأن العلوم تمايز الموضوع ما قيل والموجود هنا من حيثية [فيه المعقول معقولا من حيث]
متعلقا للكمال الجارية على قانون الاسلام اي الطريقة المعهودة المسماة بالدين والملة والقواعد المعلومة قطعا من الكلا
الكتاب والسنة مثل كون الواحد مصدرا للكثير وكون الملك نازلا من السماء وكون العالم مسبوقا بالعدم وفانيا بعد الوجود
الى غير ذلك من القواعد التي يقطع بها في الاسلام دون الفلسفة فيتميز الكلام عن الالهي بهذا الاعتبار اقول وهذا الاعتبار
هو الذي اخرج الادلة الكلامية من البرهان الى الجدل فان امثال هذه احكام ظاهرية منقولة ليست بقطعية غير محتملة
للتاويل سيما فيما يتعلق باحوال المبدأ والامور الغائبة عنا بل الظاهر ان اكثرها تمثيلات للحقائق وتنبيهات على الدقائق
لا ينبغي الوقوف على ظواهرها والجمود على متبادرها فان من ذلك قد يتولد التشبيه والتجسيم ضنا بينهم كما في قوله تعالى الرحمن
على العرش استوى وكما في الحديث الذي يرويه انكم سترون ربكم يوم القيمة كما ترون القمر ليلة البدر الى غير ذلك نعم كان
الصواب ان لا يقع الاستكشاف عنها والكلام فيها بل كان ينبغي الايمان بحقائقها على قدر ما يفهمون على تفاوت
مراتب افهامهم كما كان في الصدر الاول فلما وقع الاستكشاف وحدث الكلام وشاع الاختلاف فالواجب ان يصار الى مقتضى
العقول الصحيحة والاراء الصحيحة ويرجع الى قوانين النقل والاستدلال البرهاني الموجب لليقين المبتني على المقدمات
البرهانية

٤ البرهانية القطعية العقلية الصرفة لمن اراد الترقي من حضيض التقليد الى ذروة التحصيل وان اتى الى ترك الظواهر ودفع
المتبادر لاستقلال العقل في احوال المبدأ وسائر العقليات بخلاف ما يتعلق بالعمليات والامور التي لا يستقل بمجرد العقل فيها هذا
ما وعدناك في صدر المقدمة من ان الاعتماد على الدلائل الكلامية من حيث هي كلامية غير مجد في تحصيل العقائد الدينية بل جدواها
انما هو حفظ العقائد اجمالا على العقول القاصرة الغير القادرة على البلوغ الى درجة اليقين التفصيلي والتحقيق التحصيلي هذا ثم انه اعترض
في المواقف على كون موضوع الكلام هو الموجود بما هو موجود بانه قد يبحث في الكلام عن احوال المعدوم والحال وعن الامور التي لا
يتوقف تلك الاحوال على كون تلك الامور موجودة في الخارج سواء كانت موجودة فيه ام لا كالنظر والدلائل فيقال مثلا النظر الصحيح
يفيد العلم ام لا والدليل وجه دلالته كذا وينقسم الى كذا فان هذه كلها مسائل كلامية ولا يعتبر فيها وجود موضوعاتها في الخارج
ولا يجوز ان يؤخذ الموجود اعم من الذهني والخارجي ليعم الكل لان المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهني وبانه على قانون الاسلام ما هو الحق
من المسائل الكلامية اذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الاسلام قطعا فان زعم قائل بهذا القول ان الكلام هو المسائل
الحقة دون الباطلة فلا يتميز علم الكلام عما ليس بعلم الكلام كيف وكل من صاحب المسائل الحقة والباطلة يدعي كون مسائله
حقة على قانون الاسلام واجاب في شرح المقاصد عن الاول بانا لا نسلم كون هذه المباحث من مسائل الكلام بل مباحث
النظر والدليل من مباديه وبحث المعدوم والحال من لواحق مسألة الوجود توضيحا للمقصود وتتميما له بالتعرض لما يقابله
لا يقال مبحث اعادة المعدوم واستحالة التسلسل ونفي الهيولى وامثال ذلك من المسائل قطعا لانا نقول هي راجعة الى احوال
الموجود بانه هل يعاد بعد العدم وهل ينتهي الى غير النهاية وهل يتركب الجسم من الهيولى والصورة ولو سلم انها من المسائل
فكثير من المتكلمين يقولون بالوجود الذهني فعندهم يصح جعل الموجود من حيث هو اعم من الخارجي والذهني موضوعا للكلام ومن لم
يقل بالوجود الذهني فعليه العدول من الموجود الى المعلوم كما سيأتي وعن الثاني بان المراد بقانون الاسلام اصول مأخوذة من
الكتاب والسنة والاجماع والمعقول الذي لا يخالفها وبالجملة فما صلها ان يحافظ في جميع المباحث على القواعد الشرعية ولا
يخالف القطعيات منها جاريا على مقتضى نظر العقول القاصرة على ما هو قانون الفلسفة لا ان يكون جميع المسائل حقة في نفس الامر
منتسبة الى الاسلام بالتحقيق وقال شارح المواقف ولقائل ان يقول ان لم يجعل حيثية كون البحث على قانون الاسلام قيدا
للموضوع لم يتوقف تمايز العلوم على تمايز الموضوعات وهو باطل لما مر وان جعلت قيدا له اتجه ان تلك الحيثية لا مدخل لها
في عروض المحمولات الموضوعاتها عن وذهب بعضهم كالقاضي الارموي من المتأخرين الى ان موضوع الكلام ذات الله تع لانه يبحث
صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا ككيفية صدور العالم عنه بالاختيار وحدوث العالم وخلق الاعمال وكيفية
نظام العالم بالبحث عن النبوات وما يتبعها او بامر الاخرة كبحث المعاد وسائر السمعيات فيكون الكلام هو العلم الباحث عن احوال
الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا والاخرة وتبعه صاحب الصحائف الا انه زاد فجعل الموضوع
ذات الله تع من حيث هي وذوات الممكنات من حيث انها تحتاج الى الله تع وجهة الوحدة هي الوجود فكان هو العلم الباحث عن احوال
الصانع واحوال الممكنات من حيث احتياجها الى الله تع على قانون الاسلام فان قيل لو كان الموضوع ذات الله تع وحده او مع
الممكنات من حيث الاستناد اليه لما وقع البحث في المسائل الا عن احوالها واللازم باطل لان كثيرا من مباحث الامور العامة والجواهر
والاعراض يبحث عن احوال الممكنات من حيث استنادها الى الواجب اجيب بانه يجوز ان يكون ذلك على سبيل الاستطراد قصدا الى تكميل
الصناعة بان يذكر مع المطالب ما يتعلق ببعض اللواحق والفروع والمقابلات وما اشبه ذلك كمباحث المعدوم والحال واقسام
الماهية والحركات والاجسام او على سبيل الحكاية لكلام المخالف قصدا الى تزييفه كبحث العلل والمعلولات والاثار العلوية و

الجواهر المجردة او على سبيل المبدائية بان يتوقف عليه بعض المسائل فتذكر لتحقيق المقصود بان لا يتوقف بيانه على ما ليس بيّن كاشتراك
الوجود واستحالة التسلسل وجواز كون الشيء فاعلا وقابلا وامكان الخلاء وتناهي الابعاد واما ما سوى ذلك فيكون من فضول الكلام
يقصد به تكثير المباحث كما اشتهر بين المتاخرين من خلط كثير من المسائل الطبيعي والرياضي بالكلام فان قيل لا يجوز ان يكون للكلام
مبادي يفتقر الى البيان ويثبت بالبرهان لان مبادي العلم انما يتبين في علم اعلى منه وليس في العلوم الشرعية ما هو اعلى من الكلام بل كل
جزئي بالنسبة اليه ومتوقف بالآخرة عليه فمباديه لا يكون الا مبينة بنفسها اجاب بان ما يبين فيه مبادي العلم الشرعي لا يجب ان
يكون علما اعلى منه ولا ان يكون علما شرعيا للاطباق على ان علم الاصول يستمد عن العربية ويتبين فيها بعض مباديه قال شارح
المقاصد ان المفهوم من شرح الصحايف انه ليس معنى البحث عن احوال الممكنات على وجه الاستناد ان يكون ملاحظا في جميع المسائل
ان يكون البحث عن احوال تعرض الممكنات من جهة استنادها الى الله تعالى فانه قال ان احوال الممكنات التي يبحث عنها في الكلام احوال مخصوصة
معلومة بحكم بضائعنا عن تاثير قدرة الله تعالى وذلك انما يكون بحاجتها فيكون عروضها للممكنات ناشيا عن جهة حاجتها
الى هذا ثم ان القوم قد ابطلوا هذا المذهب اعني كون موضوع الكلام ذات الله تعالى وحده او مع ذوات الممكنات من جهة الاستناد بانه
لو كان كذلك لما كان اثباته من مطالب الكلام لان موضوع العلم لا يتبين فيه بل في علم اعلى الى ان ينتهي الى ما موضوعه بين الثبوت كالموجود
وذلك لان حقيقة العلم اثبات الاعراض الذاتية للشيء على ما هو المعنى الهلية المركبة ولا خفاء في انها بعد الهلية البسيطة لان
ما لم يعلم ثبوته لا يعلم ثبوت شيء له لكن لا نزاع في ان اثبات الواجب تعالى بمعنى اقامة البرهان على وجوده جل جلاله من اعلى مطالب علم
الكلام ثم كونه مبدأ للممكنات بالاختيار او الايجاب بلا وسط في الكل او بوسط في البعض يبحث عنه فيه والقول بان اثباته انما هو من مسائل
الالهي دون الكلام ظاهر الفساد والا لكان هو احد العلوم الاسلامية بل رئيسها ورأسها واجاب عنه بعضهم بانه جاز ههنا اثبات
الموضوع في العلم لوجهين الاول ان الوجود من اعراضه الذاتية لكونه واجب الوجود بخلاف ساير العلوم فان الوجود انما يلحق موضوعاتها
لامر مباين الثاني انه لا علم شرعي فوقه يتبين فيه موضوعه فلا بد من ان يبين فيه وقال شارح المقاصد وفيه نظر اما اولا فلانه ليس من
شرط العرض الذاتي ان لا يكون معلولا للغير بل ان لا يكون لحوقه للشيء بتوسط لحوقه لامر خارج عنه اعم او مساو وللاتفاق على كون الصحة
والمرض عرضا ذاتيا للانسان والحركة والسكون للجسم والاستقامة والانحناء للخط الى غير ذلك واما ثانيا فلانه يلزم ان لا يكون بيان وجود شيء
من الممكنات مسئلة في شيء من العلوم فلا يصح ان موضوع العلم انما يتبين وجوده في علم اعلى واما ثالثا فلانه ان اريد موضوع العلم
لا يتبين فيه بعد تقرير انه لا يثبت في العلم غير الاعراض الذاتية للموضوع يكون لغوا من الكلام لان وجوده عرض ذاتي يتبين فيه وما لا
يبين ليس بعرض ذاتي واما رابعا فلانه لا ينبغي ان يلزم لكل علم موضوع وهلية البسيطة وقد صار في علم الكلام من جملة المسائل واما
خامسا فلان تصاعد العلوم انما هو بتصاعد الموضوعات فلا معنى لكون علم اعلى من اخر سوى ان موضوعه اعم فينبغي ان يوخذ موضوع الكلام
الموجود او المعلوم والا فالالهي اعلى رتبة منه وان كان اشرف من جهة وقد عرفت ان ما يتبين فيه موضوع علم شرعي او مباديه لا يلزم
ان يكون علما شرعيا بل يكفي كونه يقينيا وعلى وفق الشرع ثم قال فان قيل فقد آل الكلام الى ان الوجود المختص بموضوع الصناعة وان كان من اعراضه
الذاتية لا يتبين فيها لكون نظرها مقصورا على بيان هلية المركبة بل يكون مسلما في نظرها لكونه بينا او مبينا في صناعة اعلى وجب
بوجود الاشكال باثباته بانه هناك لا يكون من الهلية المركبة وموضوع هذا العرض الذاتي لا يكون مما هو مسلم الوجود قلنا موضوع الصناعة
الاعلى اعم ووجوده لا يستلزم وجود الاخص فيتبين فيها وجود الاخص بان يبين انقسام الاعم اليه والى غيره وانه يوجد له هذا القسم
ويكون ذلك عايدا الى هلية المركبة للاعم مثلا يبين في الالهي ان بعض الموجود جسم فيتبين وجود الجسم وفي الطبيعي ان بعض الجسم
كرة فيتبين وجود الكرة وعلى هذا القياس هذا وذهب اكثر المتاخرين الى ان موضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات

العقايد

ومبادي ومسائل على عمومه ... التصديق بانيته

العقائد الدينية لما انه يبحث عن احوال الصانع تع من القدم والوحدة والقدرة والارادة وغيرها واحوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار
والتركيب من الاجزاء وقبول الفناء ونحو ذلك مما هي عقيدة اسلامية او وسيلة اليها وكل هذا بحث عن احوال المعلوم وهو كالموجود يعم
الهلية والشمول لموضوعات سائر العلوم الاسلامية فيكون الكلام فوق الكل الا انه اورد على الموجود ليصح على راي من لا يقول بالوجود الذهني
ولا يقبل العلم بحصول الصورة في العقل ويجري مباحث المعدوم والحال من مباحث الكلام لا يقال ان اريد بالمعلوم مفهومه فاكثر محمولات المسائل
اخص منه فلا يكون عرضا ذاتيا له وان اريد به ما صدق عليه من افراده كما هو اعم منه فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا مبحوثا عنه ما لم يقيد بما لم يجعله
مساويا له كما حقق في موضعه لانا نقول قد حقق هنا ايضا ان العرض الذاتي يجوز ان يكون اخص من معروضه كما ذكرنا ثم ان شارح المواقف
اورد على كون المعلوم موضوعا للكلام مثل ما اورده على كون الموجود موضوعا له وهو ان الحيثية المذكورة لا مدخل لها في عروض القدم
مثلا للمعلوم فلا يكون عرضيا ذاتيا له من تلك الحيثية وان كان بحث المتكلم عن قدرته تع لاثبات عقيدة دينية اقول فظهر انه
شيئا من المذاهب الثلثة لا يخلو عن خلل يسير فالصواب ان لا فرق بين الكلام والالهي بحسب الموضوع بل يجب ان يجعل موضوع
كلا العلمين الموجود فان حيثية المعلومية ايضا لا مدخل لها في عروض محمولات مسائل الكلام لموضوعاتها ويجعل الفرق بينهما من حيث
قانون البحث وبحسب المبادي التي يؤخذ منها الادلة والقياسات فان مبادي الادلة في الكلام يجب ان يكون على قانون يطابق
ما ثبت من ظواهر الشريعة بخلاف مبادي العلم الالهي فانها لا يعتبر فيها مطابقة ظواهر الشرع بل المعتبر فيها مطابقة القوانين
العقلية الصرفة سواء طابقت الظواهر ام لا فان طابقت فذاك والا فيأولون الظواهر الى ما يطابق قوانين المعقول فهذا
هو الفرق بين الكلام والالهي فاما تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات فلا يجب مراعاته بين العلوم الشرعية والعلوم الفلسفية
معا بل يكفي في اعتبار المادة في كل منهما على حدة بان يكون تمايز العلوم الشرعية فيما بينها بحسب تمايز موضوعاتها وكذا يكون تمايز
العلوم الفلسفية فيما بينها بحسب تمايز موضوعاتها لا ان يكون تمايز علم شرعي من علم فلسفي ايضا بحسب تمايز الموضوعين

في بيان غاية علم الكلام قالوا انما وجب تقديم غاية العلم دفعا للعبث فان الطالب ان لم يعتقد فيه فائدة اصلا لم يتصور
منه الشروع فيه بالضرورة وان اعتقد فيه غاية غير ما هو غايته امكنه الشروع فيه الا انه لا يترتب عليه ما اعتقده بل ما هو
فائدته وربما لم يكن موافقة لغرضه فيعد سعيه في تحصيله عبثا وايضا ازداد الى عقيدته فيه حيث كانت مهمة له فيه فيعد حقه من الجد
والاجتهاد وهي امور الاول بالنظر الى الطالب في قوته النظرية وهو الترقي من حضيض التقليد الى ذروة الايقان قال الله تع يرفع
الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات خص العلماء بالذكر مع اندراجهم في المؤمنين رفعا لمنزلتهم الثاني بالنظر الى
تكميل الغير وهو ارشاد المسترشدين بايضاح الحجة لهم الى عقائد الدين والزام المعاندين باقامة الحجة عليهم فانه عما يحتاج الى الارشاد
والاسترشاد الثالث بالنسبة الى اصول الاسلام وهو حفظ عقائد الدين عن ان يتزلزلها شبه المبطلين الرابع بالنظر الى فروع
الاسلام وهو ان يبني عليه ما عدا من العلوم الشرعية فانه اساسها واليه يؤل اخذها واقتباسها لانه ما لم يثبت وجود صانع
عالم قدير مكلف مرسل منزل للكتب لم يتصور علم تفسير وحديث ولا علم فقه واصول الخامس ايضا للطالب في قوته العملية وهو صحة
النية باخلاصها في الاعمال وصحة الاعتقاد بقوته في الاحكام المتعلقة بالافعال اذ بهذه الصحة في النية والاعتقاد يرجى
قبول العمل وترتب الثواب عليه وغاية ذلك كله هي الفوز بسعادة الدارين فان هذا الفوز مطلوب لذاته فهو منتهى الاغراض و
غاية الغايات

في مرتبة علم الكلام وشرفه قالوا انما وجب تقديمها ليعرف قدره ومرتبته فيما بين العلوم فيسعى بقدر
في اكتسابه ويعتنى بحسبه في اقتنائه ولما كان كما علمت موضوعه اعم الامور واعلاها وغايته اشرف الغايات واجداها ودلائله يقينية
يحكم بصحتها مقدماتها صريح العقل وقد تايدت بالنقل وهي اي شهادات العقل لصحتها مع تايدها بالنقل هي غاية في الوثاقة

وهذه هي جهات شرف العلم لا التعدد هاهنا اشرف العلوم بحسب جهات الشرف كلها وهذا ما اوردنا ايراده في المقدمة ملخصا في شرح

الكتاب قال المص اعلى الله مقامه بسم الله الرحمن الرحيم اما كلمة شرط قال في الصحاح وقولهم اما بالفتح فهو لافتتاح الكلام

ولا بد من الفاء في جوابه تقول اما عبد الله فقائم وانما احتيج الى الفاء في جوابه لان فيه تاويل الجزاء كانك قلت مهما تكون من شيء

فعبد الله قائم بعد منصوب على الظرفية لوجود المضاف اليه قال الجاطب اذا كان في الصحاح وبعد نقيض قبل وهما اسمان يكونان ظرفين

اذا اضيفا واصلهما الاضافة فمتى حذفت المضاف اليه لعلم المخاطب بنيتهما على الضم ليعلم انه مبني اذ كان الضم لا يدخلهما اعرابا

لانهما لا يصلح وقوعهما موقع الفاعل ولا موقع المبتدأ ولا الخبر حمد هو لغة نقيض الذم كالمدح وهو الثناء الحسن وهو اعم

من الشكر اللغوي وهو الثناء المبني على الاحسان وعرفا الوصف بالجميل على الجميل لقصد التجميل وهو اعم من الشكر العرفي وهو

الفعل المبني عن تعظيم المنعم لكونه منعما بحسب التعلق اعني ما يقع بازائه فانه يقع بازاء الفضائل والفواضل بخلافه.

حيث يختص وقوعه بازاء الفواضل واخص بحسب المورد فانه يقع باللسان وحده وهو بالجنان والاركان ايضا فالحمد اللغوي

اعم مطلقا من الشكر اللغوي والحمد العرفي اعم من وجه من الشكر العرفي والمشهور كما في شرح المطالع وحاشيته هو العموم والخصوص

من وجه بين اللغويين بجعل الشكر اللغوي هو الفعل المبني والعموم مطلقا بين العرفيين لكونهما عرفا عامين للموارد كلها

حيث لا عبرة بمجرد القول بدون المطابقة الاعتقاد والعمل وكون الحمد بازاء النعمة وغيرها وتخصيص الشكر بالنعمة الواصلة

الى الشاكر والتحقيق ما ذكرنا اما الاول [illegible] الثاني فلان المعتبر في الحمد هو

مخالفة الاعتقاد والعمل [illegible] من الشاكر [illegible] لكون ما من الشاهد اوليس بفرد له ولا جزء منه واما

في الشكر فكل منهما على [illegible] الاشتراك [illegible] لصرف العبد جميع ما اعطاه الله الى ما اعطاه لاجله

وح يكون كل منهما جزءا منه [illegible] هو على هذا التعريف واجب الوجود اي لذاته فانه المتبادر

عند الاطلاق وهو اخص [illegible] الممكنات بخلاف سائر صفاته تعالى وانما حذف الموصوف

للتعيين وللاشارة الى كون صفاته تعالى عين ذاته فجعله [illegible] والى انه لا يمكن تصور ذاته بكنهها بل بوجهها وهو بالصفات

وهو اخصها كما عرفت فجعل ما بعده كالنسبة الى نفس فانه من مطالبه دون الكتاب اذ ليس مذكورا فيه واما

لزوم توهم التكرار لو ذكر لكونه بمنزلة الموصوف لاختصاصه به فاغا يتم لو لم يطلق على شيء اصلا وليس الادعاء فيه

الى ما ذكرنا او لا وانما لم يعرفه لانه لم يقصد الموصوف بل وضعه موضعه او وقع غير معرف مثل الواجب الوجود على تعاليه

تحقيق النعماء التي هي الفواضل مع الحمد لله الذي نعتها والفواضل اشارة الى انه حمدنا على ما وصل الينا من نعمته لم يمكن

ان يقع بازاء غيرها اليس الا شكرا لاستغراقنا في نعمة الغير المتناهية بحيث لو عمرنا الى الابد حامدين لم نفصل حمدنا على ما

وصل الينا من نعمته لم يمكن ان يقع بازاء غيرها فلا يكون الا شكرا والصلوة هي لغة الدعاء اذا اسند الى الله تعالى فالمراد الرحمة

قال في الصحاح الصلوة الدعاء ومن الله تعالى الرحمة وفي القاموس الصلوة الدعاء والرحمة والاستغفار وحسن الثناء من الله

على رسوله وقيل هي من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعاء وهي يستعمل بعلى مطلقا قال الله ان الله و

ملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما على سيدنا اصله سيود على فيعل من ساد قومه

يسودهم سيادة وسوددا او سيد وزنه فعيل وعند البصريين اصله فيعل كذا في الصحاح انبيائه جمع نبي واصله

نبيء بالهمزة على فعيل بمعنى فاعل من النبأ بمعنى الخبر لانه انبأ عن الله سبحانه او نبي بدون الهمزة على فعيل بمعنى مفعول

من النبوة وهي ما ارتفع من الارض اي شرف على سائر الخلق كل ذلك في الصحاح وهو اعني سيد انبياء الله هو نبينا محمد

عند

حذف ما

الشاكر

مفهوم واجب الوجود كلي وان كان منحصرا في فرد ومفهوم الموصوف [illegible] التكرار

وما قيل في القرينة السابقة

عبد الله صلى الله عليه وآله لكونه خاتمهم بالنص من الله المستلزم للفضل عليهم والاجماع الامة على ذلك ولكونه سيد البشر
كما اشتهر في الخبر فيكون سيد الانبياء ايضا ولذلك ترك الموصوف لتعينه لهذا الوصف كما في القرينة السابقة من القرينتين بذكر
الموصوف فليس بمعتمد وعلي حرف جر لا اسم ههنا معطوف على سيد انبيائه اذ لا وجه له وما روي في منع دخول على على الا ال
فغير معول عليه او معارض بما يدل على خلافه اكرم اسم تفضيل من الكرم وهو نقيض اللؤم بالهمزة على فعل بمعنى الدنا عطف على سيد على
اصبائه جمع حبيب على فعيل بمعنى محبوب او محب على ما في القاموس والانسب ههنا هو الاول والمراد بالاحباء اما اصحابه صلعم
واما جميع امته والضمير راجع الى سيد انبيائه ولا باس بتفكيك الضمير في مثل هذا المقام لظهور المقصود ولا معنى لرجوعه الى الواجب
الوجود واسم التفضيل المضاف قد يراد به الزيادة على جميع من اضيف اليه وهو الاكثر وقد يراد به الزيادة على جميع من عداه
مط وبالمعنى الاول يجوز ان يقصد به المفرد المتعدد دون الثاني ومراد المصنف يصح ان يكون ههنا هو المفرد وحينئذ هو مولانا عليا
صلوات الله وسلامه عليه الكفاء عاهو الاصل ويصح ان يكون المتعدد فيه الائمة اثنا عشر الذين هم المرادون بال النبي صلعم
وعترته صلوات الله عليه وعليهم اجمعين وهذا هو الاظهر ووجهه حينئذ ارادة زيادة كل واحد منهم على ما عدا المجموع او زيادة كل
واحد منهم على مجموع ما عداه بان يكون المراد من الاكرمية نفي الاكرمية من الغير فلا ينافي مساواة البعض او يكون المراد الاكرمية
في وقت وهو وقت امامة كل منهم وانما لم يحمل على الاكرمية في الجملة اعني من بعض الوجوه ليصح في المتعدد لانه ليس من مدح ههنا
في الائمة عليهم السلام ثم انه ترك الموصوف في هذا ... باعتقاده كما في القرينتين السابقتين باعتقاد الجميع
ثم هذا الى ثم السيد الشريف قال في حاشية على الشرح ... لم يرد به معناه ... اول سعد ... من الصف من محبوبيه
بزيادة الكرم في الجملة ومراده الزيادة بوجه ما ... في كرام الصحابة والشارح التفتازاني
لم يتفطن لمراده وتوهم ان مراده في الجملة اعم من كل واحد ... التفضيل المضاف فقال اسم التفضيل اذا اضيف
قد يراد به هذا واما التفضيل بمعنى الزيادة في الجملة فلم ... وقد طول الجلال والكثير المقال في ذلك بما لا
يقتضي منه الا العجب وما ذكرنا هو حق هذا المقام وما ... الكلام فاني جواب اما فقد يجيب الى ما سألت اي مسئلتم
من سئله الشيء لامن سئله عن الشيء من تحريرها والتقرير المهذب الخالي عن الاملال والاخلال مسائل الكلام اي قواعد علم
الكلام ومطالبه سمي كل مطلب مسئلة لانه يسئل عنه وقد عرفت تعريف علم الكلام والفرق بينه وبين الحكمة وترتيبها اي وضع
كل مسئلة موضعها اللائق بها على ابلغ النظام بمعنى الترتيب منتهيا الى غرر جمع اغر وهو في الاصل فرس في جبهته بياض ثم
نقل الى الاشرف من كل شيء فوائد جمع فريدة وهي اللؤلؤ النفيسة وفوائد الدرر كبارها استخارها لحصول الاعتقادات وهي في
اللغة العقد على الشيء بالقلب وفي العرف التصديق الجازم وفي الشرح الحكم الشرعي الخبري المتعلق بالعمل كما عرفت في المقدمات
وهو المراد ههنا ونكت جمع نكتة وهي في اللغة ما تنكته من الارض بقضيب ونحوه استعير لكل معنى دقيق مسائل الاصول والا
ربما يتعلق بالاعتقادات من المباحث النظرية المختلفة فيها التي يحتاج اصابة الحق فيها الى زيادة سعي فالمراد من معنى
هو المعنى اللغوي كما انه اراد بغرر فوائد الاعتقادات اصول الاعتقادات التي هي المتفق عليها مما قام في الدليل بحسب قوا
الكلام اليه وقوى اعتمادي بحسب هذه القوانين عليه والله مفعول مقدم لقصد التخصيص اسال العصمة عن الزلل و
الطغيان والسداد في التقرير والبيان وان يجعله عطف على المفعول الثاني لاسال ذخرا اليوم المعاد وسميته تجريد
العقائد لاشتماله على عقائد الفرقة المحقة مقتصرا عليها ورتبته على ستة مقاصد لان البحث في علم الكلام اما عن نفس
العقائد اعني التوحيد والنبوة والامامة والمعاد فان التوحيد مشتمل على العدل ايضا وهي اربعة واما عما يتوقف

القرينة ٤ل

الاعتقاد

اثباتها عليه وهو احوال الممكن المنحصر في الجوهر والعرض وجميع ذلك يتوقف على الامور العامة فجمع مقاصد علم الكلام ستة منحصرة في
المقصد الاول في الامور العامة والثاني في الجواهر والاعراض والثالث في اثبات الصانع وصفاته والرابع في النبوة والخامس في
الامامة والسادس في المعاد ووجه الترتيب ان ما يتوقف عليه الشي متقدم على الكل وهو باب امور العامة واحوال الجوهر والعرض
على التوحيد لتوقفه عليها وهو على النبوة لتوقفها عليه وهي على الامامة لتوقفها عليها وعلى المعاد لان [illegible] هو المعاد الجسماني
والعقل لا يستقل فيه بل يحتاج الى تعريف من الله والمعرف هو النبي والامام وفي شرح القديم لما كان علم الكلام باحثا عن المعاد
وما يتعلق به من الجنة والنار والصراط والميزان والثواب والعقاب وذلك يتوقف على النبوة والامامة وهما يتوقفان
على اثبات الصانع وصفاته وهو يتوقف على الحدوث الذي هو الجوهر والعرض وجميع ذلك يتوقف على الامور العامة لا جرم رتبه
على ستة مقاصد وفي شرح القوشجي لما كان المقصد الاعلى والمطلب الاقصى في علم الكلام هو العلم باحوال المبدأ والمعاد واحوال
المعاد مما لا يستقل باثباتها العقل بل يحتاج فيه الى السماع من النبي بالاتفاق والامام ايضا عند بعض وما يستقل به العقل
انما يستنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض اما بامور عامة او غيرها لا جرم رتب المصنف كتابه على ستة
مقاصد وما ذكرنا اولى منهما ان يكون المقسم بالذات في الكلام منحصرا في واحد او اثنين مع ما في الاخير من جعل الامور العامة او بعضها لاثنين
بحثا عن الجوهر والعرض [illegible] اي ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر
والعرض يعني اعم من ان يكون شاملا [illegible] الموجودات كالوجود والعلية وكذا الوحدة فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما باعتبار
او يكون شاملا للاثنين منها [illegible] والحدوث والوجوب [illegible] الكثرة والمعلولية فان جميعها مشتركة بين الجوهر
والعرض وقال شارح المقاصد [illegible] فلما كان البحث عن احوال الموجود وقد انقسم الى الواجب
والجوهر والعرض واختص كل منها [illegible] لمعرفة الاحوال المشتركة بين الثلثة كالوجود والوحدة او
الاثنين فقط كالحدوث والكثرة [illegible] الموجودات في قولهم الامور العامة ما يعم اكثر الموجودات هو اقسام
الثلثة التي هي الواجب والجوهر [illegible] الى حصرها وتعيين الاكثر منها قال والاخفاء في ان المقسم
بالنظر ما يتعلق به غرض علمي ويترتب عليه مقصود اصلي من الفن ولا يكون له ذكر في احد المقاصد بالاصالة والاقلية من
الامور الشاملة مما لا يبحث عنه في الفن كالكمية والكيفية واضافة المعلومية والمقدورية وسائر مباحث الكليات
الخمس والحد والرسم والوضع والحمل بل عامة المعقولات الثانية اقول في هذا الكلام جواب عما اورده المحقق الدواني
على تعريف المواقف بقوله ولقائل ان يقول فيدخل فيه الكم المطلق فانه يوجد في الجوهر والعرض وكذا الحيوة والقدرة والعلم
والارادة والسمع والبصر فانها توجد في الجوهر والواجب فليتدبر به ثم قال فان قيل قد يبحث عما لا يشمل الموجود اصلا كا
الامتناع والعدم وعما يختص الواجب قطعا كالوجوب والقدم قلنا لما كان البحث مقصورا على احوال الموجود وقع البحث عن العدم
والامتناع بالعرض لكونهما في مقابلة الوجود والامكان ويحث الوجوب والقدم من جهة كونهما من اقسام مطلق الوجوب
والقدم اعني ضرورة الوجوب بالذات او بالغير وعدم المسبوقية بالعدم وهما من الامور الشاملة اما الوجوب فظاهر
واما القدم فعلى راي الفلاسفة حيث يقولون بقدم المجردات والحركة والزمان وغيرها من الجواهر والاعراض ونظر الكلام
فيه من جهة النفي كالاثبات كبحث الحال عند من ينفيه ثم قال وقد يفسر الامور العامة بما يعم اكثر الموجودات او
المعدومات ما يشمل العدم والامتناع انتهى ثم ان كلامه يتضمن انهم عرفوا الامور العامة بما يعم اكثر الموجودات ولهذا التعريف
في الظاهر غير جامع لعدم شموله لما هو شامل لجميع الموجودات والمشهور انها ما يعم جميع الموجودات او اكثرها وهذا هو التعريف
الجامع

٧

الجامع والباب ان الشمول لاكثر الموجودات لانه شامل لاكثرها والتقييد بالاكثر انما هو لاخراج ما يختص بواحد من اقسام الموجودات
فلا يعم الشمول للجميع وقيل هي الشاملة لجميع الموجودات اما على الاطلاق او على سبيل التقابل ولما كان هذا صادقا على الاحوال المختصة
ايضا اذ يصدق على كل منها انه مع مقابله شامل لجميع الموجودات زاد بعضهم ويتعلق بكل من المتقابلين غرض علمي وقد يبدل في هذا
التعريف لفظ الموجودات بالمفهومات لئلا يخرج البحث عن العدم والامتناع استطرادا والاجابة البدل لان العدم بمعنى رفع الوجود
سواء كان عدما ثابتا او سلبيا من احوال الموجود ومشترك بين الجوهر والعرض وكذا الامتناع اذا اريد به الغير او المطلق الشامل له
وليس المراد صدق احوال الموجود ما يختص بالموجود والا لخرج الامكان والمهية ولا يجب ان يراد بهما ما لا ينافي الوجود لئلا يلزم كون بعض
المباحث استطرادا ولا ان يراد بالعدم رفع الوجود المطلق او الذهني ثم ان المحقق الدواني اورد على هذا التعريف انه ان اريد
بالمقابلة في قوله مع ما يقابلها المعنى الاصطلاحي المنحصر في الاقسام الاربعة فالامكان والوجوب ليسا من تلك الاقسام ضرورة
ان احدهما سلب الضرورة عن الطرفين والاخر الضرورة في الطرف الموافق ومقابل كل منهما بهذا المعنى كاللاوجوب واللاامكان او
ضرورة الطرفين وسلب ضرورة طرف الموافق لا يتعلق به غرض علمي وان اريد مطلق المباينة والمنافاة فالاحوال المختصة بكل واحد
من الثلثة مع الاحوال المختصة بالاخر يشمل جميع الموجودات ويتعلق بجميعها الغرض العلمي فانها من مقاصد الفن اول والجواب
عنه ايضا يستفاد مما نقلنا من شرح المقاصد وهو ان المحتبر ما يتعلق به غرض علمي ولا يكون لذكرها بالاصالة في احد المقاصد اي في
الاحوال الخاصة فيختار مطلق المباينة ويخرج الاحوال المختصة التي تتعلق بها غرض علمي بسبب كونها مذكورة بالاصالة في احد
المقاصد والاحوال الغير المذكورة بالاصالة في احد المقاصد بسبب كونها ما لا يتعلق به غرض علمي ويجاب عنه ايضا بان المراد بالمقابل
ما يذكر في مقابله ويجعل قسيما له في عنوان الفصل كالقبائل في ... والحدوث والكثرة والحلول الى غير ذلك وفيه فصول الفصل الاول في
الامور العامة المبحوث عنها التي تتعلق بها غرض علمي بالاستقراء في الوجود والعدم واحوالهما وفي الماهية واحوالها وفي المركب
من الماهية والوجود او العدم واحواله وهو العلة والمعلول   في الوجود والعدم وفيه مسائل كثيرة   في بداهة
الوجود وقد اختلفوا فيها فقيل انه بديهي التصور فلا يمكن ان يعرف الا تعريفا لفظيا وعليه المحققون وقيل انه كسبي وقيل
لا يتصور اصلا لا بداهة ولا اكتسابا واختلفوا ايضا في ان الحكم ببداهته بديهي او كسبي والحق انه بديهي وهو مختار المصنف واكثر المحققين
قال شارح المقاصد الحق ان تصور الوجود بديهي وان هذا الحكم ايضا بديهي يقطع به كل عاقل يلتفت اليه وان لم يمارس طرق الاكتساب
حتى ذهب جمهور الحكماء الى انه لا شيء اعرف من الوجود وعولوا على الاستقراء وهو كاف في هذا المطلوب لان العقل اذا لم يجد في عقله
ما هو اعرف منه بل ما هو في مرتبته ثبت انه اوضح الاشياء عند العقل هذا ومع ذلك فقد عرف جماعة من المتكلمين والحكماء
الوجود فمرادهم به ليس الا التعريف اللفظي فان المعنى الواضح قد يعرف من حيث انه مدلول لفظ دون لفظ فالمصنف اراد اولا ان يبين
مراد المحققين من الحكماء والمتكلمين من تعريف الوجود لا يمكن ان يكون تعريفا حقيقيا والا لزم الدور لكونه تعريفا بالمراد في خلال
ما اذا كان المراد تعريفا لفظيا فانه ليس الغرض منه افادة مهية المعرف لئلا يكون حصول الصورة العلمية الحاصل موقوفا على حصول تصور
المعرف المشتمل على ما يراد فيلزم توقف الشيء على نفسه ليظهر ان مرادهم من هذه التعريفات وهو التعريف اللفظي فقال وتحديد
اي الوجود والعدم كما هو الظاهر بالثابت العين والمنفي العين وهذا للمتكلمين اي تحديد الوجود بالثابت العين وتحديد العدم بالمنفي
العين قال شارح المقاصد وقد يتكلف لعدم صدق الثابت العين على الوجود بان المراد الثابت عينه اي نفسه من حيث هي لا باعتبار
امر زائد كالموجود فانه ثابت من حيث اتصافه بالوجود والثابت اعم من ان يكون ثابتا بنفسه وهو الوجود او بغيره وهو الموجود ثم قال
وانت خبير بانه لا دلالة للفظ عليه على هذا المعنى ولا يعقل من الثابت الا ما له الثبوت وهو معنى الموجود واقول نعم الثابت كك

بحسب اللغة لكن بحسب العرف اعم كما ذكره الموجه وسيأتي ما يؤيده ولعمري هذا التوجيه لطيف سيما اذا كان الغرض تعريفا لفظيا
ثم قال وكون هذه التعريفات للوجود والعدم هو ظاهر كلام التجريد والمباحث المشرقية وفي كلام المتقدمين ان الموجود هو الثابت والمعدوم
هو المنفي فكان زيادة لفظ العين لدفع توهم ان يراد الثابت لشيء او المنفي عن شيء فان ذلك معنى الحمل وفي كلام الفارابي ان الوجود ما يمكن
الفعل والانفعال والموجود ما امكنه الفعل والانفعال هذا وقال شارح القديم وقول المصنف رحمه الله وتحديدهما بالثابت العين
والمنفي العين مستدرك اي تحديد الوجود والعدم لم يعرفا بهما بل الموجود والمعدوم عرفا بهما واما الوجود والعدم فيعرفان بثبوت
العين ونفي العين ثم قال ويمكن ان يقال لما كان الوجود والعدم مساويا للموجود والمعدوم في المعرفة والجهالة عند من عرف معنى
صيغة المفعول كان بطلان تعريف الموجود والمعدوم بما ذكره دالا على بطلان تعريف الوجود والعدم بثبوت العين ونفي العين فلذلك
لم يتحاش عن ذلك واورد في محل تعريف الوجود والعدم تعريف الموجود والمعدوم افادة لهذا المعنى انتهى اقول وهذا هو مراد من اعتذر
عنه بان مفهوم الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم صيغة المفعول لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة
فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود واذا جهل جهل فلو احتاج الموجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج الوجود اليه فتعريف الموجود بالثابت
الثابت العين تعريف في الحقيقة للوجود بثبوت العين لانه المحتاج الى التعريف وكذا تعريفه بثبوت الجزء بالامكان وكان تعريف
الموجود المذكور صريحا دوريا كان تعريف الوجود المذكور ايضا دوريا فقوله وتحديدهما اي تحديد الوجود والعدم بالثابت العين
اي بما علم منه تحديدهما به انتهى وما ... الثابت المشتق ... مفهوم من حيث انه مشتق من هذا المفهوم الى التعريف ليس الا
لاحتياج هذا المفهوم الى التعريف ... صيغة المشتق معلوم ... عليه انه يجوز تعريف الناطق بالضاحك ولا يجوز تعريف
النطق بالضحك فلا يكون تعريف ... الا ... بما اخذ الاشتقاق وذلك لانه لا يجوز
تعريف الناطق من حيث هو ناطق ... بالضاحك بالضرورة هذا وجه ايضا بارجاع الضمير
الى الموجود والمعدوم لدلالة الوجود والعدم ... عليهما التسامحا باطلاق المشتق منه على المشتق كما اشرنا
اليه والذي يمكن ان يخبر عنه ونقيضه ... او بغير ذلك مثل قولهم الموجود هو الذي يكون فاعلا او منفعلا
او الذي ينقسم الى الفاعل والمنفعل وينقسم الى الحادث والقديم والمعدوم ما لا يكون فاعلا او لا منفعلا او ما لا ينقسم الى الفاعل
والمنفعل وما لا ينقسم الى الحادث والقديم وهذه التعريفات للحكماء يشتمل على دور ظاهر قال شارح المقاصد اذ لا يعقل معنى الذي
يثبت والذي يمكن ونحو ذلك الا بعد تعقل معنى الحصول في الاعيان والاذهان ثم قال وقد يقرر الدور بان الموصوف المقدر لهذه
الصفات اعني الذي يثبت والذي يمكن والذي ينقسم هو الوجود لا غير اذ غيره اما الموجود او المعدوم والعدم ولا شيء منها يصدق
على الوجود وهو ضعيف لان المفهوم مما لا يشعر بما ذكر فيجوز ان يقدر مثل المعنى والامر والشيء مما يصدق على الوجود وغيره انتهى
وهذا في تعريفات الوجود اما في تعريفات العدم فيقال بازائه اذ لا يعقل معنى الذي نفي والذي لا يمكن ونحو ذلك الا بعد
تعقل مثل معنى الانتفاء ولعل هذا هو مراد الشارح القديم حيث قال اذ كل من المعرفات الثلثة للوجود يعرف بالموجود و
كذا كل من المعرفات الثلثة للمعدوم يعرف بالمعدوم وعلى هذا يكون المراد من قوله دور ظاهر اي غير مضمر كما صرح به شارح
القديم بقوله وهو الدور بمرتبة واحدة واما الشارح الجديد فقال اما اشتمال التحديد الاول فظ لان الثبوت مرادف للوجود
وكذا النفي للعدم واما الثاني فلان الامكان قد اخذ في كل من حدي الوجود والعدم وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرفي
الوجود والعدم واما الثالث فلانه قد اخذ الكون في تعريف الوجود المرادف له وسلب الكون في تعريف العدم المرادف له وعلى
هذا يكون المراد من قوله ظا اي غير خفي لا غير مضمر فان الدور في بعضها مظهر واورد المحقق الدواني عليه ان المواد الثلث

في الوجود

في الوجود بل يتحقق في كل قول ينسب الى موضوع فامكان الاخبار عنه عبارة عن سلب الضرورة عن الاخبار عنه وعدم الامكان معنى
ثبوته بل حينئذ يرجع الى ثبوت المحمول للموضوع او سلب ثبوته عنه فامتناع الاخبار عنه يرجع الى سلب ضرورة ثبوت الاخبار عنه وعدم
لا انا نقول انه ثبت معنى الباطل والمعرف وجود الشيء في نفسه وعلى تقدير ان يكون المطلق الشامل للنسبي يكون تعريفا بما يساويه
في [illegible] ولا استحالة فيه الا بالبرهان المستقيم وهو كون العام ذاتيا للخاص وكون الخاص معلوما بالكنه وكلاهما ممنوع في
صورة النزاع وان لم يكن المأخوذ في التعريف امر نسبي بمعنى ثبوت الشيء على صفة والمعرف هو وجود الشيء في نفسه على ما هو الظاهر
فاين هما من الترادف للفعال قول المصنف بعد ذلك واذا علم الوجود او جعل ابطال يدل على ان المعرف مطلق الكون الشامل
للنسبي اذ النفي المعرف ان يقول بعد تسليم ان للوجود معنى شاملا للقسمين انما عرفت الوجود في نفسه وعلى التقدير ان يكون المعرف
مطلق الوجود الشامل للنسبي فلا يرادف ايضا بل يكون تعريفا للشيء بما يصدق هو عليه ولا يلزم فساده كما مر وانه على تقدير ان
يكون العدم سلب الكون لا يكون بينهما ترادف للتفاوت بالاجمال والتفصيل كما بين الانسان والحيوان الناطق فالاولى ان يقال العدم
مرادف للسلب والكون مرادف للوجود فاذا اخذ العدم مضافا الى الوجود كان سلب الكون مرادفا فالمراد ههنا عدم الوجود بتقريب
المقابلة والشهرة بل المراد تعريف اللفظ اي لما كانت الحدود المذكورة على تقدير كونها حدودا حقيقية مشتملة على الدور فمراد
هؤلاء المعرفين من الحكماء والمتكلمين هو التعريف اللفظي الذي هو تبديل لفظ بلفظ اعرف عند السامع لا التعريف الحقيقي اذ لا
اعرف من الوجود حتى يجعل معرفا حقيقيا فكيف [illegible] بما لا اعرف منه وهم عقلاء محققون وكل عاقل اذا
راجع عقله يجد انه لا اعرف عنده من الوجود كما قال [illegible] ان الموجود والشيء والضروري معانيها ترتسم في النفس ارتساما
اوليا ليس ذلك الارتسام مما يحتاج الى ان يجلب باشياء [illegible] في باب التصديق مبادي اولية يقع التصديق
بها بذاتها ويقع بغيرها بسببها واذا لم يخطر بالبال [illegible] لم يمكن التوسل الى معرفة ما يعرف بها وان لم يكن
التعريف الذي يحاول باخطارها بالبال او تفهيم [illegible] تعريفا جامعا للافادة علم ليس في الغريزة بل
منبها على تفهيم ما يريده القائل وربما كان ذلك باشياء [illegible] في التصورات اشياء هي مبادي التصورات
وهي متصورة بذواتها واذا اريد ان يدل عليها لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفا لمجهول بل تنبيها واخطارا بالبال باسم او بعلامة
ربما كانت في نفسها اخفى منه لكنها لعلة ما وحال ما تكون اظهر دلالة فاذا استعملت تلك العلامة تنبهت النفس على اخطار
ذلك المعنى بالبال من حيث انه هو المراد لا غيره ولو كان كل تصور يحتاج الى ان يسبقه تصور قبله لذهب الامر في ذلك الى غير النهاية
او لدار واولى الاشياء بان يكون متصورة لانفسها الاشياء العامة للامور كلها كالوجود والشيء والواحد وغيرها ولهذا
ليس يمكن ان يبين شيء منها ببيان لا دور فيه البتة او ببيان شيء اعرف منها ولذلك من حاول ان يقول فيها شيئا وقع في
الاضطراب كمن يقول ان من حقيقة الموجود ان يكون فاعلا او منفعلا وهذا ان كان من اقسام الموجود والموجود اعرف من الفاعل والمنفعل
وجمهور الناس يتصورون حقيقة الموجود ولا يعرفون البتة انه يجب ان يكون فاعلا او منفعلا وانا الى هذه الغاية
لم يتضح ذلك لي الا بقياس فكيف حال من يروم ان يعرف الشيء الظاهر بصفة تحتاج الى بيان حتى يثبت وجودها له وكذلك قول
من قال ان الشيء هو الذي يصح عنه الخبر فان يصح اخفى من الشيء والخبر اخفى من الشيء فكيف يكون هذا تعريفا للشيء وانما
يعرف الصحة ويعرف الخبر بعد ان يستعمل في بيان كل واحد منهما انه شيء او انه امر او انه ما او انه الذي وجميع هذا كالمرادفات
لاسم الشيء فكيف يصح ان يعرف الشيء تعريفا حقيقيا بما لا يعرف الا به نعم ربما كان في ذلك وامثاله تنبيه ما انتهى
كلام الشفا لا يقال ان اراد ان تصور الوجود بوجه يمتاز عن جميع ما عداه بديهي وانه لا اعرف منه فلا يمكن تعريفه بما

فان لفظ يصح والخبر [illegible]

الوجه فذلك مسلم وان اراد انه لا يتصور بكنه حقيقته بالبديهة فذلك مم بل يمتنع كنهه متصور اصلا اذ لا نقل [illegible] ان هذا المفهوم العام
الذي سياتي كونه مشتركا معنويا بديهي التصور وكونه من الاعتبارات العقلية متصور بالكنه بديهة اذ لا معنى لكنه امر ذهني الا المفهوم
الحاصل في الذهن وليس من الامور والحقائق الاعيانية ليحتمل كون ما حصل منه في الذهن وجها من وجوهه لا كنهه سواء كان لهذا
المفهوم العام افراد عارضة للماهيات وكون هذا المفهوم العام عارضا لتلك الافراد وفرض كون تلك الافراد غير متصورة بالكنه
لا يقدح ذلك في كون هذا العارض متصورا بالكنه لان كنه العارض غير كنه المعروض ثم ان الامام الرازي ذهب مع اختياره كون الوجود
متصورا بالبديهة الى ان الحكم بكونه بديهيا كسبي فاستدل عليه بوجوه الاول ان التصديق بان الوجود والعدم متنافيان لا يصدقان
على امر بل كل امر اما موجود واما معدوم بديهي ومسبوق بتصور الوجود والعدم فهو اولى بالبداهة قال صاحب المواقف فان
قيل ان زعمت ان هذا التصديق بديهي مط اي بجميع اجزائه فمصادرة لان الوجود من اجزائه وان زعمت ان الحكم بعد تصور الطرفين بديهي
لم ينفع لجواز كون تصور الطرفين كسبيا مع كون الحكم بديهيا قلنا هذا التصديق بديهي مط ولا مصادرة لان بداهته في نفس الامر توجب
بداهة اجزائه في نفس الامر ولكن لا يتوقف العلم ببداهته على العلم ببداهة اجزائه بل يستتبعه ثم اجاب عن هذا الاستدلال بان تصور
الطرفين بوجه ما يكفي في هذا التصديق البديهي والنزاع انما هو في التصور بالكنه وقال شارح المقاصد في الجواب عن هذا الاستدلال
انه ان اريد ان هذا الحكم بديهي بجميع [illegible] الامام في التصديق فهو مم بل مصادرة وان اريد ان نفس الحكم بديهي
فهو مسلم لكنه لا يثبت المدعى [illegible] لم نقتصر على احدهما تنبيها على تمام الجواب بدون المصادرة بان
بداهة كل جزء من اجزاء هذا التصديق [illegible] بداهة هذا [illegible] لا معنى لبداهة هذا التصديق سوى ان ما يتضمنه من الحكم
والطرفين بديهي والعلم [illegible] فبالك بكون العلم بكل جزء سابقا على العلم بالكل لا انا نعالج تحكم
الاستفادة منه قال فيبطل [illegible] التصديق بديهي مط اي بجميع اجزائه والمصادرة الى اخر ما نقلنا
منه ثم قال فان قيل قد يتعقل [illegible] الى التفصيل قلنا لو سلم ففي المركب الحقيقي اذ لا معنى لتعقل المركب
الاعتباري سوى تعقل الامور [illegible] بهما ولو سلم ففي التصور للقطع بانه لا معنى للتصديق ببداهة هذا
المركب بجميع اجزائه سوى التصديق بان هذا الجزء بديهي وذاك كذلك ولو سلم فلا يلزم المصادرة في شيء من الصور لجواز ان يعلم
الدليل مط من غير توقف على العلم بجزئه الذي هو نفس المدعى هذا ثم ان شارح المواقف اراد دفع هذا الاعتراض فقال في شرحه
لكلام المواقف بل يستتبعه بهذه العبارة مثلا اذا علم ان هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور منه كسب كالبله والصبيان علم اجمالا
ان كل واحد من اجزائه بديهي فاذا اريد ان يعلم حال الوجود بخصوصه قيل الوجود جزء من اجزاء هذا التصديق وكل جزء من اجزائه بديهي
فالوجود بديهي فظهر ان العلم بالكلية القائلة بان كل جزء من اجزائه بديهي لا يتوقف على العلم ببداهة جزء معين منه بخصوصه حتى
يلزم المصادرة وهذا بعينه ما قيل من ان العلم بكلية كبرى الاول لا يتوقف على العلم بالنتيجة فان الحكم على زيد من حيث انه فرد من
افراد الانسان اجمالا غير الحكم عليه باعتبار خصوصه حينئذ فان الحكم يختلف باختلاف العنوان فالاحكام الجارية على خصوصيات افراد
موضوع الكلية مندرجة فيها بالقوة فيستدل بالكلية عليها حتى يخرج من القوة الى الفعل نعم اذا كان العلم بالكلية مستفادا
من العلم بحال كل فرد بخصوصه لم يمكن الاستدلال بها على كل الافراد كما اذا علم ان الوجود والعدم والشيء الذي يردد بينهما كلها
بديهية وعلم بذلك ان هذا التصديق بديهي مط لم يصح الاستدلال ببداهته على شيء منها الا انه دور انتهى كلام شارح المواقف
اقول فرق بين تعقل الامور المتعددة بعنوان واحد كما في كبرى الاول وبين تعقلها بعنوانات متعددة ولكنها معا
وعلى الاجتماع كما في اجزاء القضية الواحدة ففي الصورة الاولى يمكن ان يستتبع تعقل المجموع تعقل كل واحد ويستدل به عليه

بخلاف الصورة

اولا انه يجمع تقدير
ان يكون له افراد [illegible]
للماهيات ح ح ح

وخلاصته لزوم المصادرة

بخلاف الصورة الثانية ففي كبرى الاول مثل قولنا كل متغير حادث قد يحمل كل واحد من افراد الموضوع التي من جملتها العالم بعنوان واحد
هو كونه بصفة التغير لا بعنوان خصوص مثل كونه عالما ولو كان كل واحد منهما مستقلا بعنوان خصوص مثل ان يقال يصح افراد الموضوع فقال
العالم وهذا وذاك حادث لم يمكن الاستدلال بهذه الكبرى على ان العالم حادث فظهر ان شارح المواقف في هذا الدفع مغالط والحق مع
الشارح المقاصد هذا الثاني من وجوه استدلال الامام على تصور بداهة الوجود وهو ناهض على من يعرف بان الوجود متصور بالكنه
لكنه بالاكتساب وبان حصول العلم منحصر في الضرورة والاكتساب بتقريره على ما في شرح المقاصد هو ان الوجود معلوم بحقيقته وحصول
العلم اما بالضرورة او بالاكتساب وطريق الاكتساب اما الحد والرسم والوجود يمتنع اكتسابه اما بالحد فلانه انما يكون للمركب والوجود
ليس بمركب والا فاجزائه اما وجودات او غيرها فان كانت وجودات لزم تقدم الشيء على نفسه ومساوات الجزء للكل في تمام ماهيته وكلاهما
مح اما الاول فظ واما الثاني فلان الجزء داخل في ماهية الكل وليس بداخل في ماهية نفسه وهذا اللزوم بناء على ان الوجود المطلق الذي
فرض التركيب فيه ليس خارجا عن الوجودات الخاصة بل اما في نفس ماهيتها فيلزم الثاني او مقوم لها فيلزم الاول والا فيجوز ان يكون
الاجزاء وجودات فاما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد يكون هو الوجود او لا يحصل فان لم يحصل كان الوجود محض ما ليس بوجود وهو مح وان حصل
لم يكن التركيب في الوجود الذي هو نفس ذلك الزائد العارض بل في معروضه هف وهذا بناء على ان يكون الامر الزائد هو الهيئة الاجتماعية
العارضة لتلك الاجزاء فان لم يكن ذلك الامر الزائد عارضا للاجزاء فاما ان يكون معروضا لها فيكون التركيب في عارضه لا فيه وكذا
اذا كانا عارضين لمعروض واحد او معروضين لعارض واحد واما ان يكون لا عارضا ولا معروضا فلا يكون هناك تركيب لا في الوجود
ولا في عارضه ولا في معروضه من انه انما يفيد العلم باختصاص الخارج بالمرسوم وهذا موقوف على العلم به وهو دور وبما عداه شيء مفصلا
وهو مح ولو سلم فلا يفيد معرفة الحقيقة والكنه والجواب عما ذكر في امتناع تركب الوجود النقض اي لو صح بجميع مقدماته لزم ان لا يكون
من الماهيات مركبا بجريانه فيها بان يقال اجزاء البيت اما بيوت وهو مح واما غير بيوت وح اما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد هو البيت فلا يكون التركيب
في البيت هف او لا يحصل فيكون البيت محض ما ليس ببيت والحل بانا نختار انه يحصل امر زائد على كل جزء وهو المجموع الذي هو نفس الوجود فلا يكون
التركيب الا فيه ولا حاجة الى حصول امر زائد على المجموع فالوجود محض المجموع الذي ليس شيء من اجزائه بوجود كما ان البيت محض الاحجار والهيئة
التي ليس شيء منها ببيت والعشرة محض الاحاد التي ليس شيء منها بعشرة فان قيل انما يستقيم في الاجزاء الخارجية وكلامنا في الاجزاء العقلية
التي يقع بها التحديد الا اما لمن اعترف بزيادة الوجود على الماهية اذ ليس على العقل بالاشتراك اللفظي وجود مطلق يدعى بداهته او كسبه
قيل له معان تجمعها الكلي وح لا يصح الحمل بان اجزاء الوجود امر يتصف بالعدم او بوجود عين الماهية او لا يتصف بالوجود ولا بالعدم قلنا فالحل
ما اشرنا اليه من انها وجودات اي امور يصدق عليها الوجود كصدق العارض على المعروض ولا يلزم شيء من المحالين ولا اتصاف الشيء بالوجود
قبل تحقق الوجود لانه لا تمايز بين الجنس والفصل الا بحسب دون العقل دون الخارج فمعنى قولنا يكون الوجود محض ما ليس شيء من اجزائه
بوجود انه لا يكون شيء من الاجزاء نفس الوجود وكما يصدق عليه الوجود كسائر المركبات بالنسبة الاولى الى الاجزاء العقلية فانها لا يكون
نفس ذلك المركب لكنه يصدق عليها صدقا العارض وقد يقال صرح الشيخ في الحكمة المشرقية بان التحديد لا يختص بالاجزاء الذهنية
المحمولة بل ربما يكون بالاجزاء الخارجية كما في تحديد البيت بالجدران والسقف واعلم ان اعظم ابطال الاستدلال والا فالحق ان
الوجود معنى بسيط ليس له اجزاء خارجية ولا عقلية كما سياتي وعما ذكر في امتناع اكتسابه بالرسم ما ثبت في موضعه من انه انما يتوقف
على الاختصاص لا على العلم بالاختصاص وانه لم يستلزم افادة معرفة الحقيقة لكنه قد يفيدها سلمنا لكن العلم بالمساواة لا يتوقف
الا على تصور الشيء بوجه ما وتصور ما عداه كذلك فلا يلزم الدور وتمام الا بتناهي وقد يستدل على امتناع اكتسابه بالرسم بوجهين
اخريين احدهما انه يتوقف على العلم بوجود اللازم وثبوته للمرسوم وهو اخص من مطلق الوجود فيدور وثانيهما ان الرسم انما يكون بما

بل في امر اخص فيكون الخلف
الحد واما بالرسم فلما
ثبت في موضعه صح

[illegible]

ولا اعرف من الوجود بحكم الاستقراء ولا انه اعم الاشياء اي بحسب التحقق دون الصدق والاعم اعرف لكون شرطه ومعانداته اقل ويجاب
اما عن الاول فبانه على تقدير تسليم التوقف يكون تعريفا بالاخفى وهو لا يستلزم الدور لا بالشرطين المذكورين سابقا وكلاهما
في محل المنع واما عن الثاني فبان الحكم بانه لا اعرف من الوجود انما يصح على القول ببداهة الحكم بكون تصور الوجود بديهيا كما هو مذهب
المصنف وغيره من المحققين واما على القول بكونه نظريا فلا يكون فرق بين الحكمين ويصح منع كون الوجود اعرف الاشياء هذا والى هذين
الاستدلالين للامام على بداهة الوجود والجواب عنهما اشار المصنف قدس سره بقوله والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافي عليه
هذا اشارة الى الدليل الاول اي الاستدلال على بداهة تصور الوجود بكون التصديق بالمنافاة بين الوجود والعدم متوقفا على تصور
الوجود او بتوقف الشيء على نفسه او عدم تركيب الوجود لفرضه مركبا وابطال الرسم هذا اشارة الى الدليل الثاني اي والاستدلال عليه
بامتناع اكتسابه لو لم يكن بديهيا لان الاكتساب اما بالحد وهو بالاجزاء فيلزم توقف الشيء على نفسه او خلاف الفرض واما بالرسم وهو
باطل كما عرفت يصح ذلك تفصيل لقوله او عدم تركيب الوجود عطف على قوله توقف الشيء على نفسه على سبيل الترديد لان اللازم على تقدير
كون الاكتساب بالحد هو احد الامرين لا مجموعهما وابطال الرسم بالواو دون او عطف على احد الامرين على سبيل الجمع لان امتناع الاكتساب
يتوقف على مجموعهما فتدبر وقوله باطل اشارة الى الجواب عنهما وهو خبر عن الاستدلال هذا الثالث من وجوه استدلال الامام ان الوجود
المطلق جزء من وجودي لان معناه الوجود مع الاضافة الى المتكلم والعلم بوجودي بديهي لا يتوقف على كسب اصلا فيكون الوجود المطلق بديهيا
واجيب بانه ان اريد ان تصور وجودي بالحقيقة بديهي فم ولو سلم فلا نم ان المطلق جزء منه و تصوره جزء من تصوره وان اريد ان التصديق
اي العلم باني موجود بديهي فغير مفيد لان كونه بديهيا بحسب اجزائه وكون حكمه بديهيا غير مستلزم لتصور الطرفين بالحقيقة فضلا عن
بداهته وظاهر تقرير الامام بل صريحه على ما في شرح المقاصد ان المراد هو تصديق الانسان بانه موجود ثم اورد منع بداهته فاجاب بانه على تقدير كونه
كسبيا لا بد من الانتهاء الى دليل يعلم وجوده بالضرورة قطعا للتسلسل والعلم بالوجود جزء من ذلك العلم فيكون ضروريا وصرح صاحب المواقف بانه
جزء وجودي وهو متصور بالبديهة ثم اورد جواب الامام عن المنع المذكور وزاد عليه فقال وايضا لا دليل عن سالبتين فلا بد من الانتهاء
الى موجبة يحكم فيها بوجود المحمول للموضوع ضرورة ثم دفعهما بان الذي لا بد من الانتهاء اليه دليل هو ضروري لا وجوده فان المستدل يصدق
المقدمتين لا بوجودهما في الخارج وبان الموجبة ما حكم فيها بصدق المحمول على ما صدق عليه الموضوع لا بوجوده له فاورد شارح المقاصد عليه بان الدليل
للدليل وترتيب المقدمتين في الايصال الى التصور وان كلامه صريح في انه يريد بالدليل الموصل الى التصديق لا الموصل في الجملة وان
مراد الامام من الدليل الذي لا بد من العلم بوجوده هو الامر الذي يستدل به كالعالم للصانع لا المقدمات المترتبة وانه لا معنى لصدق المحمول
على الموضوع سوى وجوده وثبوته له نعم يتجه ان يقال الوجود هنا رابطة وليس الكلام فيه وقال شارح المواقف في توجيه كلامه لعله
اراد كما انه لا دليل عن سالبتين كذلك لا تعريف عن مفهومين سلبيين لان السلب لا يعقل الا بالقياس الى الثبوت فلا بد من المعرف
من مفهوم وجودي اما ضروري او منته اليه فيكون العلم بوجوده ضروريا فكذا الوجود المطلق في ضمنه ولا يخفى بعده هذا هي وجوه استدلال
الامام مع اجوبتها وانما لم يتعرض المصنف للتوجيه الثالث لكونه راجعا في الحقيقة الى الاول فاما ما لهما ليس الا الاستدلال على بداهة تصور
الوجود بكونه جزءا لمعلوم بديهي سواء كان تصورا او تصديقا اي تصديق كان فان قيل تصور الوجود اذا حصل للنفس من غير كسب فاذا التفتت
الى حصوله عرفت بمجرد التفاتها انه بغير كسب فاي حاجة الى الاستدلال بل نقول بداهة كل بديهي وكذا كسبية كل كسبي كلتاهما بديهيتان
بعين ما ذكر قلنا انما يكون كذلك لو كانت البداهة والكسبية لازمتين بينتين للمعلوم ليلزم من الالتفات اليه الالتفات اليهما وليس
بينين وما ذكر انما يجري في حال الحصول واما بعده فلا اذ لا يجب بقاء كيفية الحصول في الذكر قال الشارح القوشجي قد يحصل صورة
في النفس ولا يلتفت الى كيفية حصولها ثم يحصل منها صورة اخرى ولا يلتفت اليها الى كيفية حصولها ثم يحصل وهكذا حتى اذا التفت

الملتفت

المدة وبكثرة الصور ثم توجهت اليها فالتبس عليها في بعض الصور كيفية حصولها فاحتاجت الى الاستدلال وذلك بالبديهيات
اولى اذ في الكسبيات احتمال قلما يتنبه وقال المحقق الدواني وفيه بحث لانه اذا كان عدم تذكر المشقة التي قد كانت قليلا
كاشتباه البديهي بالنظري قليلا لان هذا الاشتباه انما يحصل بالتردد في انه هل كان فيه مشقة الكسب ام لم يكن والمعرفي في
ان لنسيان المشقة الحاصلة قليل فالتردد في حصول المشقة مع انها قد كانت قليل فالشك في بداهة البديهي مبني
على احتمال الوقوع فيكون قليلا ثم قال والجواب ان المدعى ان المشقة الحاصلة قلما يتنبه لحصول المشقة لا ينفك في الغالب عن
تذكرها ولا يحصل الجزم بالكسبية ولا يلزم من ذلك ان يكون الغالب على تقدير عدم حصول المشقة تذكر عدم المشقة حتى يحصل
الجزم بالبداهة بل كثيرا ما يقع التردد في انه هل كان مشقة فيثبت ام لم يكن وان كان وقوع الشق الاول قليلا فانه لا يوجب الوقوع
لا يستلزم ندرة احتمال الوقوع عند العقل واحتمال وقوع النادر يقدح في الجزم بعدم وقوعه وتوضيحه ان غالب الاحوال تذكر المشقة
وهو يوجب الجزم في الكسبيات ونادرها عدم التذكر وهو لا يوجب الجزم بالبديهيات لاحتمال ان يكون المشقة حاصلة وقد نسيت
فيكون الشك في بداهة البديهيات اكثر من الشك في كسبية الكسبيات هذا واعلم ان للمنكرين لبداهة الوجود ايضا متمسكا وهم فرق
الاولى من يقول انه متصور لكن لا بالبداهة بل بالكسب ولهم وجوه الاول ان الوجود اما نفس الماهية او زايد عليها فان كان
نفس الماهية والماهيات ليست ببديهية كان الوجود غير بديهي وان كان زايدا عليها كان عارضا لها اذ لا معنى لذلك فيكون تابعا لها في
المعقولية اذ لا استقلال للعارض بدون المعروض وهي غير بديهية وكذا الوجود العارض لها بل هو اولى فتامل الكلام في الوجود المطلق
لا في الوجودات الخاصة التي هي العوارض للماهيات ولو سلم فالوجود المطلق يكون عارضا لمطلق الماهية والكسبية انما هي الماهيات المخصوصة
فعلى تقدير كون الوجود المطلق عارضا لا يلزم كونه تابعا للماهيات الكسبية اجيب بان الوجود المطلق عارض للوجودات الخاصة على
ما سيجيء فيكون تابعا لها بالواسطة وكذا مطلق الماهية عارض للماهيات المخصوصة صادقا عليها فيتقوم بها فيكون تابعا
فيكون الوجود المطلق العارض لمطلق الماهية تابعا لها بالواسطة الثاني ان الوجود لو كان بديهيا لم يشتغل العلماء بتعريفه
كما لم يشتغلوا باقامة البرهان على القضايا البديهية لكنهم عرفوه بوجوه كما مر الثالث لو كان بديهيا لم يختلف العقلاء في بداهته
ولم يفتقر المثبتون منهم الى الاحتجاج عليها والجواب عن الاول انا لا نم ان العارض يكون تابعا للمعروض في المعقولية بل ربما
يعقل العارض دون المعروض وعدم استقلاله انما هو في التحقق في الاعيان ولو سلم فلا نزاع في بداهة بعض الماهيات فيكفي في تعقل
الوجود من غير اكتساب وعن الثاني ان البديهي لا يعرف تعريفا حقيقيا بل لفظيا كما مر وعن الثالث ان الذي لا يقدح فيه اختلاف العقلاء
هو الحكم البديهي الواضح وبداهة تصور الوجود لا يستلزم بداهة الحكم كما عرفت فيجوز ان يكون الحكم بها كسبيا او بديهيا خفيا فيحتاج الى
والثانية من يقول ان الوجود لا يتصور اصلا وهو في مقابلة القول بانه اظهر الاشياء وقال شارح المقاصد واضح الامام
لذلك تمسكا منها انه لو كان متصورا لكان الواجب متصورا والتالي اما للقائلين بان حقيقته الوجود المجرد فان معنى التجرد معلوم قطعا و
مبناه على ان الوجود طبيعة نوعية لا يختلف الا بالاضافات وسيجيء القول في ذلك ومنها انه لو تصور لارتسم في النفس صورة
مساوية له فصح ان للنفس وجودا فيجتمع مثلان والجواب منع التماثل بين وجود النفس والصورة الكلية الموجودة فيها على ان الممتنع منها
من اجتماع المثلين هو قيامهما بمحل كقيام العرض وههنا لو سلم قيام الصورة كذلك فلا نسلم قيام الوجود كذلك كما سيجيء و
ان تصوره بالحقيقة لا يكون الا اذا علم تميزه عما عداه يعني انه ليس غيره وهذا سلب مخصوص لا يعقل الا بعد تعقل السلب المطلق
وهو نفي صرف لا يعقل الا بالاضافة الى الوجود فيدور والجواب ان تصوره يتوقف على تميزه لا على العلم بتميزه ولو سلم فالسلب
المخصوص انما يتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق لو كان ذاتيا له وهو ممنوع ولو سلم فلا نسلم ان النفي المطلق لا يعقل ولو لم

قوله فيكون الشك في بداهة البديهيات الخ وفيه ان الشك في كسبية الكسبيات يستلزم الشك في بداهة البديهيات لان الشك يستلزم شيئين احدهما البداهة والاخرى الكسبية

والكسبيات

ومعنى تابعية الماهيات الكسبية دون المطلق تابعا لها

فالسلب يضاف الى الايجاب وهو غير الوجود

في اشتراك الوجود معنى اتفق جمهور المحققين على ان الوجود مفهوم واحد
مشتركا بين الوجودات وخالفهم فيه ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري فذهبا الى ان وجود كل شيء عين ماهيته ولا اشتراك
الا في لفظ الوجود واستدل الجمهور بوجوه ثلثة اشاره المصنف الى اولها بقوله ويتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه
وقبوله القسمة يعطي الشركة اي ويتردد الذهن في خصوصيات الماهيات مع الجزم بالوجود المطلق وهذا اشارة الى الاول الوجوه وكون
نقيض الوجود اي العدم مفهوما واحدا وهذا اشارة الى ثانيها وكون الوجود قابلا للقسمة الى الواجب والجوهر والعرض وهذا اشارة
الى ثالثها يعطي اي يفيد كل واحد من هذه الوجوه الثلثة الشركة اي اشتراك الوجود معنى بين الموجودات تقرير الاول منها انه لو لم يكن
مشتركا لامتنع الجزم به عند التردد في الخصوصيات ضرورة انه على تقدير عدم الاشتراك اما نفس الخصوصيات او مختص بها ذاتيا كان
او عرضيا فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها اما على الاول فلان التردد في الخصوصيات يكون عين التردد في الوجودات التي هي عين
تلك الخصوصيات واما على الثاني فلان التردد في شيء يستلزم التردد فيما يختص به قطعا سواء كان معلوم الاختصاص او مشكوكه
فالباقي ليس الا معلوم عدم الاختصاص والتالي يعني امتناع الجزم بالوجود عند التردد في الخصوصيات باطل لانا اذا نظرنا في الحادث
جزمنا بان له مؤثرا مع التردد في كونه واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك
من الخصوصيات فبالضرورة يكون الامر المجزوم به الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل فالمقدم اعني
عدم كونه مشتركا مثله فالوجود مشترك [illegible] فان قيل ان اريد الجزم باصل الوجودات المتخالفة الذوات فلا يجدي نفعا لان
مفهوم اصلها ليس الوجود المشترك وان اريد الجزم بخصوصيات ماهياتها فهو ظاهر البطلان وان اريد الجزم بمعنى آخر
فهو مم اجيب بتخليص الدليل [illegible] انا اذا جزمنا بوجود شيء وجزمنا مع ذلك بان علته جوهر مثلا فلا شك انا نجزم بان
العلة موجودة وبانها خصوصية [illegible] زوال اعتقاد خصوصية الجوهر باعتقاد ان العلة خصوصية العرض وجدنا
الاعتقاد بان العلة موجودة [illegible] اصلا فلولا ان الوجود مشترك معنى لم يتصور ذلك قطعا فان
قيل هذا الدليل يستلزم ان يكون [illegible] فانا قد نجزم بوجود علة شيء ونتردد في انها مفهوم الوجود او غيره
قلنا اولا ان هذا الاعتراض [illegible] لوجود مشترك بينه وبين غيره لا محالة ولهذا قال المحقق وجوده
كما ستعرف وثانيا ان التردد انما يقع فيما هو من الموجودات لانا نجزم بان علة الموجود يجب ان يكون موجودة ومفهوم الوجود
ليس من الموجودات بل هو من المعقولات الذهنية كما سيأتي فان قلت التردد يجري في العقل وهو لا يستلزم المطابقة للواقع وكون الوجود
من المعقولات الثانية وغير موجودة في الخارج ليس شيئا بينا لا يمكن للعقل الشك فيه وايضا الكلام في الوجود المطلق الشامل
للذهن والخارج ومفهوم الوجود موجود بهذا المعنى قلت التردد انما وقع في خصوصية شيء نجزم بوجوده في الخارج لما اشرنا اليه
من الجزم بان علة الموجود موجودة فيستلزم المطابقة للواقع من حيث الوجود في الخارج يعني ان ما نعلم انه ليس بموجود في الخارج
لا يجوز ان يتعلق التردد في شيء نعلم وجوب كونه موجودا في الخارج فليستفطن وقد يجاب ايضا بانه ان اراد انه يلزم ان يكون
الوجود مشتركا في الواقع بين تلك الخصوصيات وبين الوجود فذلك غير لازم الا اذا كان الوجود موجودا في الواقع وهو مم وان
اراد انه يلزم كون الوجود قابلا للاشتراك بين نفسه وغيره فالجواب بتغاير الاعتبار بين كما مر في سائر المفهومات العامة
ومن ضعف الاعتراض على هذا الدليل النقض بالماهية والتشخص بانا نجزم ان هذه العلة لها ماهية وتشخص ونتردد في
خصوصياتهما فيلزم كونهما مشتركين بين الماهيات والتشخصات والجواب التزام الاشتراك فيهما ايضا قال صاحب المواقف
والتحقيق انه ان اريد مجرد الاشتراك الوجود بين الماهيات معنى فالقائل الوجود في الحقيقة فالماهية والتشخص ايضا كذلك

وان اريد

وان اريد التماثل فالنقض بهما وارد وانت خبير بانه لم يدع احد التماثل بهذا الدليل ولا السابق للادلة فهذا التحقيق لا مبدو المرد وتقرير
الدليل الثاني ان مفهوم نقيض الوجود هو العدم واحد بالضرورة فلو لم يكن الوجود ايضا معنى واحدا لزم بطلان الحصر بين الوجود والعدم
لانه اذا كان الوجود مشتركا لفظيا كان قولنا هذا الشيء اما موجود واما معدوم بمنزلة قولنا هذا الشيء اما انسان مثلا واما معدوم وهذا الحصر
اللازم باطل بالضرورة فكذا الحصر للاول بخلاف ما اذا كان العدم ايضا مشتركا لفظا فانه ليس قولنا هذا الشيء اما موجود واما معدوم بمنزلة قولنا هذا
اما انسان مثلا واما ليس بانسان لان العدم بانه يكون رفعا للانسان لانه رفع الوجود المقابل وهو الانسان في هذا الفرض وظاهر تحقق الحصر
في قولنا هذا الشيء اما انسان واما ليس بانسان فظهر انه لا يدفع هذا الدليل من اخذ اتحاد مفهوم العدم لكن بطلان الحصر بين الوجود والعدم
باطل بالضرورة فكون الوجود مشتركا لفظيا باطل فالوجود مشترك معنى وهو المطلوب ثم ان شارح المقاصد قرر هذا الدليل بانه لو لم يكن
الوجود مفهوما مشتركا لم يتم الحصر في الموجود والمعدوم لانا اذا قلنا الانسان اما متصف بالوجود باحد المعاني او معدوم كان عند العقل تجويز
ان يكون متصفا بالوجود بمعنى اخر ثم قال وهذا لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم اذ على تقدير تعدده كان عدم الحصر اظهر لجواز ان يكون متصفا
بالعدم بمعنى اخر اعني انه اذا كان معين لتعدد الوجود ولبطلان الحصر باعتبار جواز الاتصاف بوجود اخر فحين تعدد العدم يزيد جواز الاتصاف بعدم
فيصير البطلان اظهر اقول وهذا عجيب لان جواز الاتصاف بوجود اخر انما يكون بان لا يكون متصفا بهذا الوجود المعين وهو الاتصاف بوجود هذا
الوجود المعين الذي هو العدم المعين فجواز الاتصاف بعدم اخر لو كان مع الاتصاف بهذا العدم المعين فكيف يمكن ان يتقدم في الحصر بين
هذا العدم المعين وبين الوجود المعين الذي هو رفعه ولو كان مع عدم الاتصاف بهذا العدم المعين فيكون بهذا الوجود المعين فكيف يمكن
ان يكون متصفا بوجود اخر ولو سلم فكيف يكون الاتصاف بوجود اخر قادحا في الحصر بين هذا الوجود المعين ورفعه وظهر ايضا مما
ذكرنا بطلان ما توهمه الشارح القوشجي من ان جزم العقل بالانحصار بين الوجود الخاص وعدمه على تقدير تعدد مفهوم العدم ايضا
انما هو بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشيء لما يكون موجودا بوجود غيره ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذا المقدمة
لم يكن دينا قولنا معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا زيد ليس موجودا بوجوده الخاص بل ان اخص منه فانه اذا وجد زيد بوجود
اخر او عدم بعدم اخر صدق انه ليس موجودا بالوجود الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل لا يجزم بالانحصار في قولنا الشيء
اما موجود بوجوده الخاص ولا يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة تلك المقدمة
الاجنبية انتهى ذلك لان الشيء حين يتصف بوجوده غيره لو لم يتصف بوجود نفسه فقد اتصف بعدم نفسه اي بعدم تقابل وجود نفسه
فلم يخل الموضوع عن وجود نفسه وعدم المتقابلين ولو اتصف بوجود نفسه مع الاتصاف بوجوده غيره لم يكن الاتصاف بوجود غيره واسطة حين
يتصف بعدم غيره لو لم يتصف بعدم نفسه فقد اتصف بوجوده نفسه المقابل له فلم يخل عن المتقابلين ولو اتصف بعدم نفسه مع
الاتصاف بعدم غيره لم يكن الاتصاف بعدم غيره واسطة سواء لوحظت تلك المقدمة الاجنبية ام لا بل لا يكون الموضوع خاليا عن
وجود نفسه وعدمه المتقابلين وذلك هو المعنى الحصر العقلي وايضا لا معنى لقوله صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم
بعدمه الخاص اذ لا معنى لعدمه الخاص الا سلب وجوده الخاص فكيف يمكن ان يصدق سلب وجوده الخاص ويكذب عدم الخاص وحمل عدمه
الخاص على سلب جميع الوجودات مع فرض تعدد كلا مفهومي الوجود والعدم كما نقل منه ووجد بكلام المحقق الدواني مما لا يمكن ان يذهب اليه
ذو مسكة ثم قال شارح المقاصد فلذا عدلنا عما ذكره القوم من ان مفهوم العدم واحد فلو لم يتحد مفهوم مقابله لبطل الحصر العقلي وجعلنا
اتحاد مفهوم العدم دليلا رابعا تقريره ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن للوجود مفهوم واحد لما كان نقيضين ضرورة ارتفاعهما عن
الوجود بمعنى اخر واللازم باطل قطعا اقول وهذا اعجب فلانه لا فرق بين ما ذكره القوم وما جعله دليلا رابعا سوى ان الثاني جعل احدهما
لبطلان التناقض بين الوجود والعدم وفي الاخر لبطلان الحصر العقلي بينهما وما تعرف فرقا بينهما فلاي سبب احتاج احدهما الى اعتبار

التناقض

وحدة مفهوم العدم دون الاخر ثم ان شارح القوشجي قرر الدليل الرابع بان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا كان العدم الواحد نقيضا لكل من الموجودات المتعددة وذلك باطل لان لا يتحقق الا بين المفهومين اقول معناه لانه لا يمكن ان يكون احد طرفي التناقض مفهوما واحدا والطرف الاخر مفهومات متعددة كل منها نقيض للطرف الاول وذلك لانه يلزم ان لا يكون شيء منها نقيضا للطرف الاول لكان الكلي الموضوع عنهما بان يكون واحدا اخر من تلك المفهومات المتعددة فهذا التقرير يرجع الى تقرير شارح المقاصد ويرد عليه ايضا ما اوردناه عليه فانه كما لا يمكن تحقق التناقض بين اكثر من مفهومين لا يمكن تحقق الحصر العقلي ايضا بين اكثر من مفهومين فلا فرق بينهما في اعتبار وحدة العدم وعدمه فان قيل عليه الوجود نقيض العدم وهو ظ وعدم العدم ايضا نقيض العدم لانه رفعه وليس عدم العدم هو الوجود لان تصور عدم العدم موقوف على العدم بخلاف تصور الوجود فيتحقق العدم نقيضان الوجود وعدم العدم فبطل ان التناقض لا يتحقق الا بين المفهومين يجاب بان العدم يؤخذ باعتبارين احدهما بمعنى سلب الوجود فيكون في قوة السالبة وثانيهما بمعنى ثبوت سلب الوجود فيكون في قوة الموجبة السالبة المحمول فبالاعتبار الاول نقيضه الوجود لانه في قوة الموجبة لا عدم العدم لانه في قوة السالبة السالبة المحمول وليس بين السالبتين تناقض وبالاعتبار الثاني نقيضه عدم العدم الذي في قوة السالبة السالبة المحمول وهي تتناقض مع الموجبة هذا فان قيل لا نسلم ان مفهوم السلب واحد بل سلب كل شيء مفهوم مخالف لسلب غيره قلنا لا مغايرة بين سلب وسلب من حيث هو سلب بالضرورة وانما التعدد بين السلوب بالاضافة الى ما هي سلوب لها كيف ولو كان للسلب خصوصية سوى الاضافة الى ما هو سلب له لم يكن نقيضا له لتجويز العقل خلو الواقع عنهما بتحقق خصوصية سلبية اخرى سواء كان السلب مضافا الى الوجود او الى غير الوجود والحق ان وحدة مفهوم السلب من حيث هو سلب من اجل الضروريات التي لا يحتاج الى تنبيه اصلا ولا يصح قياسه بالوجود فلا يرد ان من لا يسلم للاشتراك في الوجود لا يسلم الاشتراك في مطلق السلب بل المشترك بين السلوب عنده هو لفظ السلب كما في الوجود وتقرير الدليل الثالث اما انقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض ووجود كل من الجوهر والعرض الى وجودات اجناسه ووجود كل جنس الى وجودات انواعه ووجود كل انواع الى وجودات افراده فيجب ان يكون الوجود مشتركا بين جميع اقسامه ضرورة وجوب اشتراك مورد القسمة بين الاقسام لان التقسيم عبارة عن ضم القيود المتخالفة مورد القسمة ليحصل بانضمام كل قيد اليه قسم والقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد فلا يتحقق بدون مورد القسمة وحيث اعتبرنا في جميع هذه التقسيمات تقسيم الوجود الى الوجودات فلا يرد انا لا نسلم من قبول الوجود القسمة بين الواجب والممكن كونه مشتركا بين جميع الموجودات اذ يصدق قولنا العالم اما واجب او ممكن ولا يلزم كون العالم بين جميع الموجودات الممكنة لكون البعض غير عالم بالضرورة وكذا يصح تقسيم كل من الامرين الذين بينهما عموم من وجه الى الاخر وقسيمه مع عدم الاشتراك بين الجميع كقولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض والابيض اما حيوان او غير حيوان ومن لم يعتبرها اعتبرنا ههنا فلانه لا يخرج مراده فان من قال الموجود اما واجب او ممكن مراده الموجود اما موجود واجب او موجود ممكن وهكذا وكذا المراد في المثالين فان معنى قولنا العالم اما واجب او ممكن وهو العالم اما عالم واجب او عالم ممكن فلما لم يصح تقسيم الممكن الى العالم الجوهر والعالم العرض وهكذا لم يلزم اشتراك العالم بين جميع الممكنات وكذا معنى قولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض هو ان الحيوان اما حيوان ابيض او حيوان غير ابيض وكذا معنى قولنا اما حيوان او غير حيوان هو ان الابيض اما ابيض حيوان او ابيض غير حيوان فلا يلزم اشتراك الحيوان بين جميع افراد الابيض والاشتراك الابيض بين جميع افراد الحيوان ويلزم اشتراك الوجود بين جميع الموجودات ثم انه اعترض على الادلة الثلثة اما على الاول فبان الامر المقطوع به الباقي هو انه موجود باحد الوجودات المتخالفة مطلقا واما على الثاني فبان معنى قولنا زيد اما موجود واما معدوم انه موجود باحد الوجودات المتخالفة او ليس بموجود اصلا واما على الثالث فبان تقسيم الوجود بتاويل المسمى بلفظ الوجود واجيب بان جميع ذلك انما هو على الحظة لفظ الوجود وشموله لتلك المعاني المتخالفة

الى

التي وضع لفظ الوجود بازائها ونحن نجد من انفسنا هذا الجزم والحصر العقلي وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات واوضاعها هذا
واعلم ان الحق كما صرح به كثير من المحققين هو ان المطلوب في هذه المسئلة اعني اشتراك الوجود معنى بين جميع الموجودات بديهي جدا
وهذه الوجوه تنبيهات عليه فان بعض البديهيات يجوز ان يحتاج الى تنبيه سيما بالنسبة الى بعض الاذهان ونقل في المواقف عن بعض
الفضلاء ان هذه القضية اي كون الوجود مشتركا معنى ضرورية اذ نعلم بالضرورة ان بين الموجود والموجود من الشركة في الكون في الاعيان
ما ليس بين الموجود والمعدوم ولا يعتقد الا المعاند ومن زعم انه غير مشترك فقد اعترف بانه مشترك من حيث لا يدري اذ لولا انه
تصور مفهوما واحدا يحكم عليه بانه غير مشترك للزمه البرهان في كل وجود وجود وانه غير مشترك واذا لم يكن الدعوى عامة لم يكن اثباتها
بدليل عام ثم اجاب عن هذا بانا ناخذها سالبة لا موجبة معدولة فنقول الا يوجد بمعنى مشترك بينهما يسمى الوجود وذلك لا يقتضي
وجود امر مشترك بينهما فان السالبة لا تقتضي وجود الموجود وقال شارح المواقف ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد بالوجود هو المعنى الملفوظ
وهذا معنى واحد شامل لجميع الخصوصيات المسئلة الثالثة في ان هذا الوجود العام البديهي الذي قد ثبت بداهته واشتراكه معنى
في المسئلتين السابقتين زائد على الماهية في جميع الموجودات سواء كان واجبا او ممكنا والمخالف في هذه المسئلة الشيخ ابو الحسن الاشعري
وابو الحسين البصري واتباعهما القائلون بان وجود كل ماهية عبارة عن نفس حقيقتها وهذا اخفى من الاشتراك اللفظي لاحتمال
ان يكون الوجود في كل ماهية امرا زائدا على الماهية مختصا بها بالنظر الى ذاتها والحكماء فانهم وان قالوا بعينية الوجود في الواجب الا انهم
لم يريدوا هذا المفهوم المشترك بل ارادوا معنى انه يترتب عليه الاثار واستدل الجمهور على زيادة الوجود في الجميع بوجوه كثيرة
المصنف اشار الى خمسة منها فقوله فيغاير الماهية يشير بالفاء الى على سبيل التفريع على المسئلة السابقة اي لما عرفت كون الوجود معنى مشتركا
بين الموجودات فهو مغاير لماهيتها بمعنى انه ليس نفس شيء منها ولا جزءا منها وان كانت شاملة للجزئية ايضا الا
ان المراد هاهنا هو المغايرة المخصوصة قطعا بقرينة التفريع فان تحقيق المدعي بزيادة الوجود المشترك
فيه لا يدفع مذهب الاشعري وهو عينية الوجود للماهية لان الاشعري لا يقول بعينية الوجود للماهية
المخصوصة فعنده لفظ الوجود في كل حقيقة بخصوصها كالانسان والفرس
فليس عنده وجود خاص فان الخاص انما يكون بازاء العام وهو ليس قائلا به فمذهب الاشعري مركب من جزئين احدهما ان الوجود
ليس له معنى مشترك بل هو في كل ماهية بمعنى اخر وثانيهما انه في كل ماهية نفس ذاتها لا امر زائد عليها ففي المسئلة السابقة بطل جزء
الاول وابقى احتمال ان يكون الوجود مع كونه مشتركا عين الماهيات جميعا فقصد لابطاله ايضا في هذه المسئلة ليبطل مذهبه بكلا جزئيه
وقوله والا لاتحد الماهيات او لم ينحصر اجزاؤها اشارة الى اول الدلائل وتقريره انه لو لم يكن الوجود زائدا على الماهيات بالمعنى المذكور لكان
اما عينها او جزءا لها وكلاهما محال اما الاول فلانه لو كان الوجود عينا للماهيات لاتحد الماهيات ولم يتحقق متغايرة ذاتية بين ماهية وماهية
من جهة كونها عين الوجود الذي هو معنى واحد والتالي باطل بالضرورة وما قيل عليه من انه مذهب جماعة من الصوفية الى ان ليس
في الواقع الا ذات واحدة لا تركيب فيها اصلا بل لها صفات هي عينها وهي حقيقة الوجود المنزهة في حد ذاتها عن شوائب العدم وسمات
الامكان ولها تقيدات بقيود اعتبارية بحسب ذلك تترائى انها موجودات متمايزة فيتوهم من ذلك تعدد حقيقي فما لم يقم برهان على بطلان
ذلك لم يتم ما ذكره من عدم اتحاد الماهيات ولا امكن اثبات اشتراك الوجود بل لا يثبت وجود ممكن اصلا فاجاب عنه المحقق الشريف بان
هذا خروج عن طور العقل فان البديهة شاهدة بتعدد الموجودات تعددا حقيقيا وانها ذوات حقائق متخالفة بالحقيقة دون
الاعتبارية فقط والذاهبون الى تلك المقالة يدعون استنادها الى مكاشفاتهم وانه للعقل الوصول اليها عبارات العقل
ودلالته بل هو معزول هناك كالحس في الادراكات المعقولة واما المتقيدون بدرجات العقل القائلون بان ما لم يشهد له

فمقبول وما يشهد عليه مما دود وانه لا يلزم وما اثر فيه عون ان تلك المناسبات والمشاهدات على تقدير تحققها لو لم تعاود في العقل هم لتشهادتها بديهية
عندهم مستغنون عن اقامة برهان على بطلان امثال ذلك وبعد تجويز مناسبة لا يلتفت اليها واما الثاني فلانه الوجود لو كان جزءا للمهيات
لكان لها اجزاء اخر بالضرورة موجودة لامتناع ان يتقوم الموجود بالمعدوم فيلزم كون الوجود جزءا لتلك الاجزاء ايضا وهكذا فيلزم كون الوجود جزءا لتلك
الاجزاء ايضا وهكذا فيلزم ان لا ينحصر اجزاء المهية بل يكون غير متناهية وهو محال اما اذا فرض كون الوجود جزءا خارجيا للمهية مع كون هذا الفرض
محالا لما سيأتي عن انه من المعقولات الثانية فللزوم التسلسل من فرض كون تلك الاجزاء مترتبة في الوجود واما اذا فرض كونه جزءا عقليا
فظاهر انه يكون جنسا فهناك فصل موجود وهو جزء له ايضا وهكذا الى غير النهاية فللزوم امتناع تعقل شيء من المهيات بالكنه وهو
باطل لانا نعقل بالضرورة كثيرا من المهيات بالكنه يعني نتصور جميع ذاتياته الاولية والثانوية وانكار ذلك مكابرة صريحة على انها يجب كونها
معلومة للمبادي العالية ومن يستمد منها مع كونها مترتبة وهو التسلسل محال هذا اذا قلنا بعدم تحقق الاجزاء العقلية متباينة في الخارج
كما هو المشهور لان الاجزاء العقلية لكونها متحدة في الوجود لا تقدم لبعضها على الكل بالخارج واما على رأي سيد المدققين فلها تقدم على الكل
بحسب الخارج بناء على مذهبه من ان التقدم راجع الى الاحتياج في الوجود فيكون تلك الاجزاء مترتبة في الخارج فيلزم التسلسل وايضا
على التقدير لابد من الانتهاء الى البسيط فان الكثرة مطلقا لابد من اشتمالها على واحد غير كثير هو مبدأ لها فينتهي سلسلة التركيب
البدلائي الى هذا خلف فان قيل على تقدير كون الاجزاء عقلية [illegible] لا يلزم الانتهاء الى البسيط لان معنى التركيب العقلي ان العقل
يحلله الى امور هي تلك الاجزاء العقلية [illegible] الاجزاء في الحقيقة تحليلية لا تحتاج المهية الى تفصيلها لا في الخارج وهو
ظاهر ولا في الذهن لامكان وجودها فيه [illegible] تلك التفاصيل نعم [illegible] على النحو التفصيلي في الذهن لا في الوجود الذهني مطلقا ولا
في كون التحليل غير واقف عند حد [illegible] اقول [illegible] الاجزاء العقلية مطلقا متباينة في حد ذواتها [illegible]
كونها منحصرة فيما به الاشتراك وما به الامتياز [illegible] في نفس الامر لا بمجرد تعمل العقل ومعنى كونها تحليلية انه
لا يجب كونها متباينة في الوجود الخارجي بل [illegible] الوجود وليس معناه ان كونها اجزاء انما هو بتعمل العقل
وتحليله بل هي اجزاء في نفس الامر متباينة فيه [illegible] ان كونها اجزاء انما هو بتحليل العقل وتعمله والا يلزم
من ذلك كونها غير مطابقة لما في نفس الامر لانه انما منشأ انتزاع في نفس الامر هو كون المقسوم مقدارا قابلا للتحليل بخلاف
مرحلي التحليل في مثل القطر ولا يجب بمجرد ذلك كونها متباينة متكثرة في نفس الامر واما الاجزاء العقلية فانها يجب كونها متباينة
في نفس الامر لما عرفت فاذا كانت متكثرة بالفعل في نفس الامر يجب لا محالة اشتمالها على الواحد لا يقال لا نم وجوب انتهاء
كل كثرة الى واحد حقيقي فان القدر الضروري هو كون الكثرة لابد فيها من واحد عددي لا من واحد حقيقي والواحد العددي يجوز
اشتماله على ما دام منه مثلا الكثرة من الانسان لابد لها من الاشتمال على انسان واحد وظاهر انه مركب من اجزاء لا يقدح في كونه
مبدأ لتلك الكثرة لانا نقول كل كثرة لابد ان ينتهي الى واحد لا يكون مركبا من افراد من جنس افراد تلك الكثرة سواء كان واحدا
حقيقيا او مركبا لكن لا من افراد من جنس تلك الكثرة فاجزاء المهية يجب ان ينتهي الى ما هو جزء واحد للمهية هذا ويرد على هذا
الدليل انه ان ما يدل على ان الوجود ليس عينا في جميع المهيات ولا جزءا لجميعها ولا يلزم من ذلك كونه زائدا على الجميع لاحتمال ان يكون
زائدا في البعض وعينا او جزءا في البعض فلا يتم شيء مما ذكرتم اما عدم لزوم اتحاد جميع المهيات فظ واما عدم لزوم تركبها من اجزاء
غير متناهية فلجواز الانتهاء الى اجزاء وجوداتها زائدة عليها فان قيل اختلاف الوجود في العروض والعينية والدخول غير
معقول لانه مفهوم واحد فلا يمكن اختلاف مقتضاه يقال لا نقول ان الوجود يقتضي ذلك بل المقتضي لذلك هو المهيات ولو سلم
ان المقتضي هو الوجود فلا نم وجوب الاستواء في مقتضاه وانما يلزم لو كان متواطيا وهو مم والتشكيك لا يثبت مطلوبكم وهو ادعا

الكلية

الكلية لان اللازم من التشكيك ان لا يكون ذاتيا في الجميع ولا يلزم منه ان يكون عرضيا في الجميع والحق ان الدعوى بديهية وهذه الوجوه
تنبيهات عليها ولا نعرفها عدم تماميتها كما صرح به شارح المقاصد وغيره من المحققين وقوله ولانا كثيرا ما نتعقل اشارة الى الدليل الثاني
تقريره ان تعقل الوجود ينفك عن تعقل الماهيات اي تعقل الماهية ولا نتعقل وجودها الذهني والخارجي فلا يكون الوجود نفس الماهيات ولا داخلا
فيها وانما الاشياء انفكاك تعقله عن تعقلها فان قيل تعقل الماهية كيف ينفك عن تعقل وجودها الذهني وتعقلها عبارة عن وجودها
في الذهن اجيب بان تعقلها وان كان عبارة عن وجودها في الذهن لكن تعقلها غير تعقل وجودها في الذهن فان تعقل وجودها
في الذهن غير وجودها في الذهن بالاعتبار لان التعقل غير المتعقل بالاعتبار وان كان عينه بالذات في بعض الصور فان قيل لا نم انا
نتعقل الماهية مع الغفلة عن وجودها فانه كلما تعقل الماهية في الذهن تعقل وجودها فيه اجيب بانه لو كان تعقل الماهية مستلزما
لتعقل وجودها لاستحال الشك في ان الماهية موجودة عند تعقلها في الذهن اذ يستحيل الشك في اتصاف الشيء بما هو معلوم عند
تعقله في الذهن وليس كذلك فانا نتعقل ماهية المثلث وغيرها ونشك في وجودها الخارجي والذهني فان قيل تحصل هذا الوجه
المتصور الماهية والتصديق بوجودها فالماهية معلومة اي تصورا والوجود ليس بمعلوم اي تصديقا فلا يحصل الوسط او قول التعقل
من التصديق فالاباعث على حمل الكلام على ما ذكرت بل المعنى انا نتصور الماهية ولا نتصور وجودها وانا نصدق بثبوت الماهية
وذاتياتها مع انما لا نصدق بثبوت الوجود [illegible] بدليل ما صرح به شارح المقاصد الى حاصل هذا الدليل
ان التعقل الماهية مع الغفلة عن كلا قسمي الوجود الخارجي والذهني وهو لا يدل على زيادة الوجود المطلق فانه يمكن زيادة كل من
القسمين بدون المطلق لانا نقول زيادة الوجود المطلق [illegible] مع مفهوم [illegible] ظاهر بحيث لا يحتاج الى تنبيه اصلا
بل المحتاج الى التنبيه انما هو زيادة قسميه لا من حيث [illegible] انطلق كونها افراد المطلق بحسب حصة
حصة فليتدبر ثم انه يرد على هذا الدليل ايضا انه لا يثبت انه [illegible] لا نعلل تعقلها عند تعقل الوجود هل
وقوله ولتحقق الامكان اشارة الى الدليل الثالث وتقريره [illegible] ان بعض الماهيات محتاج الى الغير في الوجود
وظاهر ان حاجة الشيء الى غيره في الوجود انما يتحقق اذا جاز عدمه لذاته ضرورة ان ما امتنع عدمه لذاته لا يحتاج الى الغير في الوجود
وهذا المعنى اعني جواز العدم والوجود كليهما نظرا الى ذات الشيء هو معنى الامكان فلو كان الوجود عين الماهية او جزءها لم يمكن عدمها نظرا
الى ذاتها ضرورة امتناع سلب الشيء عن نفسه وكذا سلب جزئه عنه فلم يمكن ان يثبت لها الامكان والمشهور في تقرير هذا الدليل
هو ان الامكان عبارة عن تساوي نسبة الماهية ثم تصوير هناك نسبة فضلا عن التساوي اذ النسبة انما يتحقق بين متغايرين
ولو سلم فنسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وكذا لو كان الوجود جزءا لها وانما عدلنا عنه لابتنائه التساوي وهو يتوقف
على نفي الاولوية الذاتية فتطول المسافة وتصعب اللهم الا ان يراد المساواة في اصل الجواز فيعود الى ما ذكرنا هذا فان قيل
من يزعم ان الوجود نفس الماهية يقول ان بعض الماهيات يقتضي لذاتها ان تكون تلك الماهية في الخارج وهو الواجب لذاته وبعضها لا
كالانسان مثلا يحتاج في كونه انسانا كما في الخارج الى الغير لا في تحقق امر زائد على ذاته وذلك هو الممكن وليس هناك امر يكون نسبة الماهية
اليه والى سلبه سواء وان سلم فالمغايرة الاعتبارية كافية كما في ادراك الانسان نفسه فلا يلزم من تحقق الامكان تحقق
وجود مغاير للماهية في المفهوم كما ادعاه اجيب بان كون الماهية تلك الماهية في الخارج مفهوم مغاير لمفهوم الماهية قطعا وهذا
المفهوم هو المسمى بالوجود للاذكرون الماهية الا انه زائد عليها قيل وهو قوله تلك الماهية ونقول اذا لم يقتض الماهية لذاتها
الاتصاف بذلك المفهوم ولا عدم الاتصاف به كان هناك مفهوم وراء الماهية نسبة الماهية اليه والى سلبه سواء فقد تحقق

اعم

الا ممكنا بمعنى تساوي النسبة ثم المستدل يكون الامكان نسبة تقتضي الطرفين حتى يكون التغاير الاعتباري كافيا والا لما يخص الاستدلال
لغو الجريان في الواجب لعينه بل المستدل بما ذكرناه من ان نسبة الشيء الى نفسه والى جزئه لا يكون كنسبته الى سلبهما ضرورة وقوله
وفائدة الحمل والقاعدة لحاجة الى الاستدلال اشارة الى الدليل الرابع وتقريره انه لو لم يكن الوجود زائدا لكان اما عين المهية فلا يكون
لحمل الموجود عليها في قولنا السواد موجود فائدة اذ يكون بمنزلة قولنا السواد سواد لكن فائدة الحمل ثابتة بالضرورة فكون الوجود
عين المهية منتف وهو المطلوب واما جزءها فلم يتوقف حمله على المهية على الاستدلال لان ذاتي الشيء بين الثبوت له عند تعقله
بالكنه ولا شك في كون بعض المهية متعقلة بالكنه تفصيلا كما مر لكنا كثيرا ما نحتاج في حمل الموجود على المهية المتعقلة بالكنه الى
الاستدلال فلم يكن الوجود جزءا لها ايضا وهو المطلوب ويرد على هذا الدليل ايضا انه لا يثبت الكلية فقوله وانتفاء التناقض وتركب
الواجب اشارة الى الدليل الخامس وتقريره انه لو لم يكن الوجود زائدا لكان اما نفس المهية فيلزم التناقض اي الحكم باجتماع النقيضين
سواء كان الحكم صادقا او كاذبا عند سلب الوجود عنها لان قولنا المهية ليست بموجودة يكون بمنزلة قولنا المهية ليست بمهية
ومعناها ليست شيئا ما ثبت له السواد مثلا ارتفع عنه السواد والمراد التناقض المصطلح اي اجتماع النقيضين لان لنا قضية صادقة
في نفس الامر وهي قولنا السواد سواد والموجود موجود ولما كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود
كان مناقضا لتلك القضية الصادقة في نفس الامر فلزم اجتماع النقيضين لكن نعلم ان قولنا السواد ليس بموجود ليس متناقضا اي
من المعنيين واما جزءها وهو مشترك بين [illegible] الواجب اذ كل ما له جزء فله جزء بالضرورة وهو معنى التركيب
فقوله وتركب الواجب عطف على التناقض [illegible] الذي لا شك في [illegible] قولنا السواد سواد ما دام موجودا لا مطلقا اذ السواد المعدوم
ليس بسواد لما تقرر من ان صدق الموجبة [illegible] عين المهية يكون الصادق هو قولنا السواد سواد ما دام
سواد او لا ينافيه قولنا السواد ليس بسواد [illegible] ما دام سوادا او صدق قدم ولا يلزم من ذلك جواز سلب الوجود
عن المهية اذ هو في المهية المعدومة لا في [illegible] كما انه ليس بموجود ليس بسواد او السواد الموجود كما هو سواد فهو موجود
اجيب بان هذا الفرق انما يتاتى على تقدير [illegible] العينية لا فرق بين المقيد بالوجود وبين المطلق فان الفرق اذ على تقدير العينية
اعتراف بمغايرة الوجود للمهية فلا فرق بين قولنا كل سواد موجود فهو سواد وبين قولنا كل سواد موجود فهو سواد وبين قولنا كل سواد فهو
سواد هذا وقريب من ذلك ما قيل ان معنى قولنا المهية ليست بمهية في الخارج ان المهية المعقولة ليس من افرادها ما له تحقق خارجي
ولا تناقض في ذلك واجيب بان قولك ما له تحقق خارجي يشتمل على معنى الكون في الخارج فقد اعتبرت مفهوما وراء المهية وحاصله
ان المهية ليست بموجودة في الخارج فلو كان الوجود الخارجي عين المهية لكان المفهوم من سلب الوجود عنها سلبها عن نفسها بالمعنى
المعنى المتبادر من سلب الشيء عن نفسه وهذا تناقض بلا ارتياب وما قيل من ان سلب الشيء عن نفسه بحسب الخارج جائز
لجواز ان لا يكون موجودا فيه فلا يكون هو هو فيه فذلك باطل لان مآله في الحقيقة الى سلب الوجود عنه فلو كان وجوده في الخارج عينه
لم يجز اصلا هذا وهذا الدليل ايضا لا يفيد الكلية التي يمكن ان يجاب عن الوجوه المذكورة الاخيرة بالفرق بين اثبات الشيء لشيء وحمله عليه
من [illegible] وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا اما عن الاول فبانا نقول الامكان هو ان لا تقتضي المهية الاتصاف بالوجود اشتقاقا ولا
لعدم كذلك وهو المراد بتساوي نسبة المهية الى الوجود والعدم والنسبة بين الشيء ونفسه اشتقاقا متصور بل قد يصح
العقلاء فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة للاراء وكذا التساوي بنسبة الشيء الى جزئه وبنسبته الى سلب ذلك الجزء
في الاشتقاقية واما عن الثاني فبان نمنع قوله كان السواد موجودا بمنزلة قولنا السواد سواد والموجود موجود بل هو بمنزلة قولنا
السواد سواد والوجود ذو وجود واما عن الثالث فبان نمنع قوله كان السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد

والموجود

والموجود ليس بموجود بل بمنزلة قولنا السواد ليس بذي سواد والموجود ليس بذي وجود وليس هذا تناقضا لانا نقول ظاهر النزاع
ليس في مفهوم الموجود المصدر الذي هو مبدأ الاشتقاق للفظ الموجود بحسب اللغة اذ لا يمكن ان يذهب الوهم الى كون هذا
المعنى عين الماهية وكذا مفهوم الموجود بحسب اللغة اعني مفهوم هذا المشتق الذي هو مفهوم ما ثبت له الوجود فرع
كونه زائدا بلا خلاف بل النزاع انما هو اذا اطلق على زيد مثلا لفظ الانسان واطلق عليه ايضا لفظ الموجود فهل المفهوم من اطلاق
لفظ الوجود عليه بحسب العرف هو عين المفهوم من اطلاق لفظ الانسان عليه فيكون هذان اللفظان المطلقان على زيد كالمترادفين
ام لا بل هو امر زائد عليه فيكونان كالمتباينين فعند القائلين بالزيادة يكون مصداق حمل لفظ الموجود على زيد هو قيام ذلك الامر
الزائد عليه وذلك الامر الزائد هو المراد بالوجود بخلاف حمل لفظ الانسان على زيد فان مناطه انما هو كون المفهوم من لفظ الانسان تمام
حقيقة زيد وعند القائل بالعينية يكون حمل الموجود على زيد من قبيل حمل الانسان عليه بلا تفاوت ويطلق لفظ الوجود ايضا على ما
عليه لفظ الموجود فحينئذ المفهوم من لفظ الوجود ومن لفظ الموجود ومن لفظ الانسان مثلا فيها واحد بخلاف القائل بالزيادة فان
واحدا منها عنده مفهوم على حدة فقياس حمل المواطاة وحمل الاشتقاق بالنسبة الى الوجود بالمعنى العرفي عند القائل بالعينية واحد اذا
تحقق ذلك ظهر لك اندفاع الاجوبة الثلثة وقد يجاب ايضا بان مرادهم من الوجود الموجود على طريقة المسامحة المشهورة وقد
الحمل قد يكون بسبب اتصاف الموضوع بمبدأ المحمول وقد يكون لخصوصية ذات الموضوع من غير ان يكون هناك امر زائد يعني ان خصوصية الذات
تنوب مناب المبدأ مثال الاول حمل العرضيات ومثال الثاني حمل الذاتيات وحمل الموجود على الممكنات من قبيل الاول وعلى الواجب من
قبيل الثاني فالنزاع في كون الوجود عينا او زائدا يرجع الى كون حمل الموجود من قبيل الثاني او الاول ونحن نقول اذا كان حمل الموجود على السواد
مثلا مثل حمل الانسان على زيد في كون خصوصية ذات الموضوع كافية في صدق الحمل كان حمل الموجود عليه يكون واجبا وحمل نقيضه
عليه ممتنعا فلم يتحقق الامكان الذاتي وكذا حمل الموجود عليه يكون ضروريا فلا يكون مفيدا وكذا قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد
سواد لما فرغ المصنف عن ذكر الادلة على زيادة الوجود اراد الاشارة الى الجواب عن استدلال القائلين بعينية الوجود فلهذا ذكر اولا
ادلتهم ثم ما اجاب القوم عنها قال شارح المقاصد احتج القائلون بكون الوجود نفس الماهية بوجوه حاصلها انه لو لم يكن نفس الماهية لوجب
حاصلها انه لو لم يكن نفس الماهية وليس جزءا منها بالاتفاق لكان زائدا عليها قائما بها قيام الصفة بالموصوف وقيام الشيء بالشيء فرع
ثبوتهما في انفسهما اذ ما لا يكون ثابتا له في نفسه لا يكون محلا ولا في محل وهذا بالنظر الى الوجود والماهية ممتنع اما من جانب الماهية
فلانها لو تحققت محلا للوجود فتحققها اما بذلك الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود المعروض على العارض واما
بوجود اخر فيلزم تسلسل الوجودات ضرورة ان هذا الوجود ايضا عارض يقتضي سابقية وجود المعروض واما في جانب الوجود فلانه لو
تحقق والتقدير انه تحقق الشيء اي وجود زائد عليه لتسلسلت الوجودات فباعتبار الوجود والعدم في كل من المعروض والعارض تحكم الا
محتاج على امتناع زيادة الوجود على الماهية باربعة اوجه   انه لو قام بها وهي بدون الوجود معدومة لزم قيام الوجود بالمعدوم
وفيه جمع بين صفتي الوجود والعدم وهو تناقض   الثاني انه لو قام بها لزم سبقها بالوجود كما في سائر المعروضات فان كان ذلك الوجود
وهو الوجود الاول لزم الدور ان كان غيره لزم التسلسل وقيل هذا التسلسل مع امتناعه يستلزم المدعى وهو كون الوجود نفس الماهية
لان قيام جميع الوجودات العارضة بالماهية يستلزم وجودا لها غير عارض والا لم يكن الجميع جميعا وفيه نظر لانا لا نسلم على تقدير التسلسل
تحقق جميع لا يكون وراءه وجود اخر بل كل جميع فرضت فهو ومنها بواسطة وجود اخر عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء
الوجودات الى وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود اخر واقل على تقدير ان جميع الوجودات الغير المتناهية الملحوظة اجمالا جميع
متحقق على فرض تحقق التسلسل لا يمكن ان يكون وراءه وجود اخر اذ لا يمكن ان يكون وراء غير المتناهي شيء بالضرورة الثالث

ان وجود الشيء لو كان زائدا عليه لكان الوجود موجودا لامتناع التسلسل بل محال ومع ذلك فيه اتصاف الشيء بنقيضه وكون ما لا ثبوت
له في نفسه ثابتا في محله الرابع انه لو قام بالمهية لكان موجودا ضرورة امتناع اتصاف الشيء بنقيضه وان يثبت في المحل ما لا ثبوت
له في نفسه فينقل الكلام الى وجوده ويتسلسل لان التقدير ان وجود كل شيء زائد عليه ثم قال والتحقيق يقتضي رد الوجوه الاربعة الى
وجهين بطريق الترديد بين الوجود والعدم في جانب المعروض والعارض تقرير الاول انه لو قام بالمهية فالمهية المعروضة
اما معدومة فيتناقض او موجودة فيلزم الدور او يتسلسل وتقرير الثاني ان الوجود العارض اما معدوم فيتصف الشيء
بنقيضه ويثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه واما موجود ووجوده عليه ويتسلسل الوجودات ثم قال والجواب اما اجمالا فهو
زيادة الوجود على المهية وقيامه بها انما هو بحسب العقل بان يلاحظ كلا منهما من غير ملاحظة الآخر ويعبر الوجود معنى له
اختصاصا ناعتا بالمهية لا بحسب الخارج بان يقوم الوجود بالمهية قيام البياض بالجسم ويلزم المحالات واما تفصيلا فعن الاول
بان قيامه بالمهية من حيث هي لا بالمهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالمهية الموجودة ليلزم الدور او التسلسل فان قيل
اريد بالمهية من حيث هي ما لا يكون فيه الوجود او العدم نفسها او جزءها على ما قيل فغير مفيد لان العروض كاف في لزوم المحالات وان اريد
ما لا يكون موجودا او معدوما باعتبار العروض ولا الجزء فالتناقض فيه ظاهر لان اللاوجود به نقيض للوجود بلا نزاع قلنا المراد ما لا يعتبر
فيه الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما في الخارج فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحال لانه ان قارنه
العدم فتناقض او الوجود فدور او تسلسل قلنا قيام الوجود بالمهية امر عقلي ليس كقيام البياض بالجسم فيلزم تقدمها عليه بالوجود
العقلي ولا استحالة فيه لجواز ان يلاحظ وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي او ذهني ويكون لها وجود ذهني لا يلاحظه العقل وان علم
الاعتبار عن الاعتبار العدم وان اعتبر العقل وجودها الذهني لم يلزم التسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار واما القائلون بنفي
الوجود الذهني فيجيبهم الاقتصار على منع لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود على الاطلاق وانما ذلك في عوارض الوجود دون
عوارض المهية وعن الثاني انا نختار ان الوجود موجود ولا نم لزوم التسلسل وانما يلزم لو كان وجوده ايضا زائدا عليه وليس كذلك بل
وجود عينه وانما النزاع في غيره والادلة انما قامت عليه وتحقيق ذلك انه لما كان تحقق كل شيء بالوجود فبالضرورة يكون تحققه بنفسه
من غير احتياج الى وجود اخر يقوم به كما انه لما كان التقدم والتاخر فيما بين الاشياء بالزمان كان فيما بين اجزائه من غير افتقار
الى زمان اخر فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى له سوى ما يكون تحققه بنفسه قلنا نم فان معنى وجود الواجب بنفسه
انه اذا حصل الشيء اما من ذاته كما في الواجب او من غيره كما في الممكن لم يفتقر تحققه الى وجود اخر يقوم به بخلاف الانسان فانه انما
يتحقق بعد تاثير الفاعل بوجود يقوم به عقلا او نختار ان الوجود ذو العدم ولا وجود الا الموجود والمعدوم فغاية الامر انه
يلزم ان الوجود ليس بذي وجود كما ان السواد ليس بذي سواد والامر كذلك ولا يلزم ايضا ان يتحقق في المحل ما لا تحقق له في نفسه
لما عرفت من ان قيام الوجود بالمهية ليس بحسب الخارج كقيام البياض بالجسم بل بحسب العقل فلا يلزم الا تحققه في العقل
قال وقد يجاب عن الاول بانه معقوض بالاعراض القائمة بالمحال كسواد الجسم فان قيامه اما بالجسم الاسود فدور او
التسلسل واجتماع المثلين او لا اسود فتناقض وهو ضعيف لان قيامه بجسم اسود به لا بسواد قبله ليلزم محال ولو لا بانه على حال
ليس حال طريانه اسود من غيره تناقض ولا كذلك حال الوجود مع المهية لان الخصم يدعي ان تقدم المعروض على العارض بالوجود
ضروري فلا يصح قيام الوجود بمحل موجود بهذا الوجود فلا يكفي سوى المنع والاستناد بان ذلك انما هو في العروض الخارجي كسواد الجسم وهذا
ليس كذلك وعن الثاني بان الوجود ليس بموجود ولا معدوم وهو ايضا ضعيف لما سياتي من نفي الواسطة انتهى اقول وسياتي
عند نقل المص والوجود لا يرد عليه القسمة ما يتعلق بذلك هذا واذا تحققت جميع ما ذكرناه فقوله وقيامه بالمهية من حيث هي

معدوم ولا يلزم
اتصاف الشيء
منه بنقيضه
فيه بمعنى صدقه
عليه لان نقيض
الوجود هو العدم

هي

هي اشارة الى الجواب عن استدلال الخصم من جانب المهية بانّ الوجود لو كان زائدا على المهية فاما ان يقوم بالمهية الموجودة فيلزم كون المهية موجودة قبل وجودها
او بالمهية المعدومة فيلزم اجتماع النقيضين بمنع الحصر اي لا نم ان قيام الوجود اما بالمهية الموجودة او بالمعدومة بل قيامه انما هو بالمهية
من حيث هي لا من حيث هي موجودة ولا من حيث هي معدومة وقد يقرر دليل الخصم بان قيامه بها اما في زمان وجودها فيحصل الحاصل او في زمان
عدمها فاجتماع النقيضين وح لا يمكن منع الحصر والا يلزم الواسطة بل يختار ان القيام في زمان وجودها بهذا الوجود لا بوجود آخر ليلزم تحصيل
الحاصل وقوله وزيادته في التصور اشارة الى الجواب عن استدلاله من جانب الوجود على سبيل التفريع على الجواب عن الاستدلال الاول اي لما
كان الوجود انما يقوم بالمهية من حيث هي لا من حيث هي موجودة ولا من حيث هي معدومة وهذه الحيثية اعني الخلو عن الوجود والعدم انما
يثبت المهية في العقل لا في الخارج ضرورة كونها في الخارج غير منفكة عن احدهما اصلا فزيادة الوجود على المهية وعروضه لها انما يكون في
التصور لا في الخارج ليلزم من كون الوجود في الخارج وزيادة وجود عليه التسلسل المحال بل الوجود ليس الا في الذهن وكونه في الذهن وجود له
زائد عليه لكنه في الذهن ايضا وهكذا كلما اعتبره العقل ولا يلزم التسلسل المح لانقطاعه بانقطاع الاعتبار ولم يلتفت المص الى الجواب
الذي ذكره شارح المقاصد من كون وجود الوجود في الخارج عين الوجود لكونه خلاف الواقع لا يلائم التفريع بل على ان قيام الوجود بالمهية من حيث
هي علة لكون زيادته في التصور لا في الخارج والحاصل ان المهية من حيث هي موجودة في الخارج وان كانت هذه الحيثية ثابتة لها في العقل
لا في الخارج فاذا كانت موجودة في الخارج جاز ان يثبت لها شيء في الخارج كان الجزئي الحقيقي لما كان موجودا في الخارج جاز ان يعرض الاعراض الخارجية
وان كانت الجزئية انما يثبت له في العقل وايضا منقوض بقيام الاعراض [illegible] مثل السواد القائم بالجسم الاسود ولا بالجسم الابيض
بل قيامه بالجسم من حيث هو وهذه الحيثية انما يثبت [illegible] في العقل الا انا نقول قولنا المهية من حيث هي مركب موصوف هي المهية ومن
صفته هي الحيثية ومعنى كون هذه الحيثية ثابتة لها في العقل هو ان الموجود في الخارج انما هو الموصوف فقط واما الموصوف مع الصفة
فانما هو موجود في العقل فقط فالمهية من حيث هي موجودة [illegible] اذا عرفت ذلك فنقول فاذا صفة
لها [illegible] الموصوف باعتبار الصفة التي لا توجد الا في العقل [illegible] ذلك الامر الا في العقل لا ما ثبت له ذلك الامر ليس
الا في العقل وكذا الحال في الجزئي الحقيقي فان الاعراض الخارجية انما تعرض لذات الجزئي الموجودة في الخارج لا لها مع وصف الجزئية الثابتة
لها في العقل ولو ثبت لها مع ذلك الوصف امر فيها الفرض ويكون ثبوته لها في نفس الخارج والنقض غير وارد لان الحيثية اذا اعتبرت
بالقياس الى متقابلين غير [illegible] الوجود والعدم لا يجب كونها غير ثابتة الا في العقل فان الجسم من حيث هو بالقياس الى السواد والبياض اعني لا
من حيث هو اسود وابيض ليس باسود او ابيض في الخارج لكنه موجود في الخارج مع هذه الحيثية اعني لا من حيث هو اسود او ابيض فرضه كون الموضوع
متصفا بالوجود على السواد والبياض العارضين له مع هذه الحيثية ثابتة له في الخارج لا في العقل فان قيل ان لم يثبت للمهية كون في الخارج كانت
عارية عن الكون فيه فيكون معدومة فيه هذا خلف وان ثبت لها في الخارج كون ولا شك ان الثابت للشيء في الخارج غير ذلك الشيء
في الخارج ممتاز عنه فيه وليس عين المهية ولا جزءها كان زائدا عليها في الخارج والا يلزم من زيادته عليها في الخارج انفراد كل منهما بوجود
اذ لا يلزم من زيادة المقبول على القابل في الخارج ان يكون المقبول موجودا بوجود مغاير لوجود القابل بل قد يوجدا بوجود واحد كالوجود والمهية
فان الوجود موجود بنفسه والمهية موجودة به ايضا عند المحقق الشريف بانا اذا قلنا زيد موجود في الخارج فقولنا في الخارج ان [illegible] الى زيد
كان ظرفا لوجوده وان قيس الى وجوده كان ظرفا لنفسه لا لوجوده ثم ان الموجود في الخارج في الادراك بناء على ما كان الخارج ظرفا لوجوده كزيد في مثالنا واما الذي
وقع الخارج ظرفا لنفسه كالوجود في مثالنا فلا جزم بكونه موجودا من الموجودات فانما الذي لا شك فيه ان زيدا موجود في الخارج واما ان وجود
زيد موجود في الخارج فليس مما لا شك فيه فوقوع الخارج ظرفا لنفس شيء لا يستلزم وقوعه ظرفا لوجود ذلك الشيء اولا ترى ان [illegible]
زيد متصف بالسواد في الخارج صادق قطعا وقد وقع الخارج هنا ظرفا لنفس الاتصاف وان قولك الاتصاف زيد موجود في الخارج ليس صادقا

اصلا كيف والنسب والنسب التي لا وجود لها في الخارج بلا اشتباه يقع الخارج ظرفا لها انفسها لا لوجودها قال اذا عهد هذا فنقول المهية
اذا كانت في الخارج يثبت لها في نفس الامر الكون في الخارج على ان في الخارج ظرف لنفس الكون ولا يجوز ان يثبت لها في الخارج الكون على ان يكون في الخارج
ظرفا لثبوت الكون وذلك لان ثبوت شيء لا مر في الخارج يعني اتصاف الامر به في الخارج وانه لم يقتضي وجود ذلك الشيء في الخارج لجواز اتصاف
الموجودات الخارجية في الخارج بامور العدمية لكنه يقتضي وجود ذلك الامر في الخارج بل بعينه فان الشيء ما لم يثبت في الخارج او لا لم يتصور
اتصافه فيه بغيره سواء كان وجوديا او عدميا فلو كان الكون ثابتا في الخارج للمهية لكانت قبل ثبوته لها ثابتة فيه فكان لها قبل قيام
الكون بها في الخارج كون آخر فيه وهو باطل فقوله ان لم يثبت للمهية كون في الخارج كانت معدومة فيه مردود بانها وان لم يثبت لها في الخارج
كون لكن يثبت لها في نفسها الكون الخارجي فيكون موجودة فيه بما عرفت من ان الوجود الخارجي ما يكون الخارج ظرفا لوجوده ولا
يلزم من ذلك ان يكون ظرفا لوجود وجوده حتى يكون وجوده موجودا خارجيا ولا ان يكون ظرفا للاتصاف بالوجود ليلزم كون الموصوف ثابتا فيه
قبل الاتصاف به فظهر ان الوجود الخارجي لا يكون موجودا في الخارج ولا القائم في الخارج بالمهية فكان لها قبل قيامه بها وجود آخر فيه وما قيل
من ان قيام كل صفة في الخارج بموصوفها فرع على وجود موصوفها فيه سوى الصفة التي هي الوجود فان الامر فيها بالعكس ليس بشيء لان
البديهة لا يفرق في ذلك بين صفة وصفة نعم يشهد بان قيام صفة الوجود بموصوفها لا يجوز ان يتوقف على وجوده فيجب ان لا
يكون قيامه بها قياما خارجيا على نحو قيام البياض بالجسم لا ان يستثنى من تلك القاعدة البديهية وكذا ما يقال من ان الوجود موجود
في الخارج بذاته لا بوجود زايد على ذاته وان غير الوجود موجود بالوجود لا بذاته وذلك لان الوجود هو التحقق وما هو عين التحقق لا يحتاج
في كونه متحققا الى تحقق آخر بل هو متحقق بذاته وما عدا التحقق يحتاج في كونه متحققا الى انضمام التحقق اليه ويمثل ذلك بالضوء لا كلا
فانه مضيء بذاته لا بضوء زايد على ذاته في نفس الامر وما عداه مضيء بالضوء لا بذاته ليس مما يعول عليه لما حققنا من ان الوجود لو كان
موجودا في الخارج لكان قيامه بالمهية فرعا لان يكون لها قبل قيامه بها وجود آخر فيه ولما قيل عليه من ان اتصاف الشيء بنفسه في
نفس الامر غير معقول الا اذا اعتبر هناك تغاير اعتباري وقولنا ان لنا اعتبار الا بحسب نفس الامر فوجود المهية في الخارج وجود
خارجي لا موجود خارجي وكذلك الضوء مضيء في نفسه لا انه مضيء بنفسه ولنا قلت اذا لم يتصف الشيء بنفسه في نفس الامر كان مسلوبا عن نفسه
في نفس الامر والا ارتفع النقيضان قلت ان السلب فرع تصور الايجاب فحيث لا يتصور ايجاب لا يتصور سلب وليس ذلك من
ارتفاع النقيضين في شيء وانما ارتفاع النقيضين ان يتصور نسبة لا يصدق ايجابها ولا سلبها وهيهنا لا يمكن ان يتصور نسبة
انتهى كلام الشريف فان قيل قولكم ثبوت الشيء للشيء فرع على ثبوت المثبت له منقوض باتصاف الهيولى بالصورة فان الهيولى متاخرة عن
الصورة بالوجود لكونها شريكة لعلة الهيولى وايضا لو صح ذلك لزم ان لا يصح اتصاف المهية بالوجود في التصور ايضا لانه يلزم كونها موجودة
مرات غير متناهية ولو اجيب بان هذا التسلسل في الامور الاعتبارية لكون الوجود اعتباريا لزم عدم امتناع كون المهية متصفة بالوجود
في الخارج ايضا لانه وان توقف على كون المهية قبل كل وجود موجودة بوجود آخر ويتسلسل لكن ذلك ايضا تسلسل في الاعتباريات لكون
الوجود الخارجي اعتباريا غير موجود في الخارج على ما ذكرتم قلنا الاول ممنوع بان اتصاف الهيولى انما هو بالصور المعينة والتي شريكة
لعلة الهيولى هي صورة ما فلا منافاة واما الثاني فبان مرادنا من كون اتصاف المهية بالوجود عقليا لا خارجيا هو ان الوصف اعتباري
ليس بموجود في الخارج لانه ليس بخارجي وقد عرفت الفرق بينهما فالاتصاف ذهني والوصف خارجي فلما كان الوصف اعتباريا فالاتصاف
ذهني ولو فرضت الوجود موجودا في الخارج فالتسلسل اللازم هناك ليس تسلسلا في الاعتباريات تذنيب ان جماعة من اتباع الاشعري
ارادوا توجيه مذهبه في عينية الوجود للمهيات بحيث يرجع الى مذهب القوم فقال شارح المقاصد مجاوزا عما في المواقف ادلة القائلين
بان وجود الشيء ليس نفس ذاته لا يفيد سوى ان ليس المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء من غير دلالة على انه عرض قائم به

قيام

قيام العرض بالمحل فان هذا مما لا يقبله العقل وان وقع في كلام الامام وغيره وادلة القائلين بان وجود الشيء نفس ذاته لا يفيد سوى ان ليس للشيء
هوية ولعارضه المسمى بالوجود هوية اخرى قائمة بالاول بحيث يجتمعا اجتماع البياض والجسم من غير دلالة على ان المفهوم من وجود الشيء هو
المفهوم من ذلك الشيء فان هذا بديهي البطلان فاذن لا نظهر من الفريقين ولا تقصير من المصنف خلافا في ان الوجود زائد على المهية ذهنا
اي عند العقل وبحسب المفهوم والتصور يعني ان للعقل ان يلاحظ الوجود دون المهية والمهية دون الوجود لا عينا اي بحسب الذات والهوية يعني ان
لكل منهما هوية متميزة تقوم احدهما بالاخرى كبياض الجسم فعند تحرير البحث وبيان المراد بالزيادة في التصور لا في الهوية يرتفع النزاع بين الفريقين
فان الدليل الاشعري لا ينفي زيادته في التصور والدليل الحكماء لا يثبت زيادته في الهوية ولظهر ان القول بكون اشتراك الوجود لفظيا يعني ان المفهوم
من الوجود المضاف الى الانسان غير مفهوم الوجود المضاف الى الفرس ولا اشتراك بينهما في مفهوم الكون مكابرة وخلاف لبديهة العقل انتهى وبت
ضربا صريح مذهب الاشعري هو انه ليس للوجود قيام بالمهية اصلا لا خارجا ولا ذهنا كما هو مقتضى العينية وان لم تفي به ادلته وكلام القوم
صريح في ان له قياما ما بالمهية في التعقل وهو مرادهم بالزيادة فمن اين التوفيق بين المذهبين وايضا القوم ليسوا قائلين بان ليس
الموجود هوية ممتازة عن هوية المهية فقط بل بانه ليس له هوية خارجية اصلا لا ممتازة عن هوية المهية ولا متحدة معها وبناء
ما نقلنا على ان الهوية الواحدة هوية لكلا المفهومين قال في المواقف هذه الوجوه اي التي استدل بها القوم انما تفيد تغاير المفهومين
دون الذاتين والنزاع انما هو في تغاير الذاتين فان عاقلا لا يقول مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود بل ما صدق عليه السواد هو بعينه ما صدق
عليه الوجود وليس لهما هويتان متمايزتان تقوم احدهما بالاخرى وانه الحق وهو معنى كلام الشيخ وهذا كما ترى صريح فيما ذكرنا وظاهر انه
لو كانت هوية واحدة هوية لمفهومي الوجود والسواد مثلا لكان الوجود ايضا محمولا على تلك الهوية بالمواطاة كالسواد وايضا لم يكن لاحد شك
في ان الوجود موجود كما لا شك في ان السواد موجود ايضا يلزم اما ان يكون كل من المفهومين عرضيا لتلك الهوية واما لا ان يكون كل منهما عرضيا
لها فعلى الاول يلزم ان لا يكون شيء من المهيات ذاتيا لشيء من الهويات وهو ظاهر البطلان وعلى الثاني اما ان يكون كل منهما ذاتيا او يكون
احدهما ذاتيا والاخر عرضيا فاما الاول فاما ان يكون كل منهما تمام المهية او كل منهما بعض المهية او احدهما تمام المهية والاخر بعض المهية
فعلى الاول يلزم ان يكون الهوية الواحدة ذات تمامي المهية وعلى الثاني ان لا يكون شيء من المهيات تمام المهية لشيء من الهويات وعلى الثالث
ان يكون اما الوجود جزء المهية او المهية جزء الوجود واما الثاني اعني ان يكون احدهما ذاتيا والاخر عرضيا فاما ان يكون تلك الهوية بمعنى
ما هي هوية للذاتي هوية للعرضي ايضا فيلزم ان لا يكون فرق بين الذاتي والعرضي كما لا يخفى او يكون بما هي هوية للذاتي غيرها بما هي هوية للعرضي
فتكون هويتين في الحقيقة لا هوية واحدة فليتفطن ثم ان صاحب المواقف زعم ان النزاع راجع الى النزاع في الوجود الذهني حيث اشتبه وقال
بالزيادة عقلا يعني ان في العقل امرا هو الوجود وامرا هو المهية ومن نفاه اطلق القول بانه نفس المهية لانه لا تغاير ولا تمايز في الخارج وليس
في الخارج امر يتحقق فيه احدهما بدون الاخر فيتحقق التمايز واورد عليه شارح المقاصد بانه لا نزاع للقائلين بنفي الوجود الذهني في تعقل
الكليات والاعتباريات والمعدومات والممتنعات ومغايرة بعضها البعض بحسب المفهوم وانما نزاعهم في كون التعقل بحصول شيء في العقل و
اقتضائه الثبوت في الجملة فلا يتجه لهم بمجرد نفي الوجود الذهني نفي التغاير بين الوجود والمهية في التصور بان يكون المفهوم من احدهما غير
المفهوم من الاخر ونفي الاشتراك المعنوي بان يحصل من الوجود معنى كلي مشترك بين الوجودات كما لا ينفي تغاير مفهوم الانسان ومفهوم الفرس بان
وكذا مفهوم الامكان ومفهوم الامتناع والاشتراك كل من ذلك بين الافراد بل غاية الامر ان لا يقولوا الوجود زائد في العقل والمعنى الكلي
المشترك ثابت فيه بل هو لوازمه ومشترك عقلا اي في التعقل يعني ان العقل يفهم من احدهما غير ما يفهم من الاخر ويدرك منه معنى كليا
يصدق على الكل ولهذا اتفق الجمهور من القائلين بنفي الوجود الذهني على ان الوجود مشترك معنى وزائد على المهية ذهنا بالمعنى الذي ذكرنا
نقل [illegible] وتقرير استدلال المشهور ان الوجود المطلق اعني المفهوم البديهي الذي ثبت اشتراكه معنى بين المهية وزيادته عليها في التعقل

مقال

مفهوم كلي له افراد هي حصص للمهيات متماثلة او مختلفة وتلك الافراد انما تعرض المهيات في العقل وذلك المفهوم الكلي المسمى بالوجود المطلق عارض
لتلك الافراد المسماة بالوجودات الخاصة واعلم ان الخلاف المشهور بين الحكماء والمتكلمين في عينية الوجود للواجب وزيادته عليه انما هو في الوجود الخاص لا
في الوجود المطلق اذ هو زائد في الجميع عند الجميع ونلخص هنا ما ذكرنا قول المص فيما سيأتي وتبع بالتشكيك على عوارضها وقال شارح المقاصد
هذا اي ما ذكر من زيادة الوجود على المهية ذهنا انما هو في الممكن واما في الواجب فعند المتكلمين له حقيقة غير مدركة للعقول مقتضية
بذاتها لوجودها الخاص المغاير لها بحسب المفهوم دون الهوية كما في الممكنات وعند الفلاسفة حقيقة وجود خاص قائم بذاته ذهنا وعينا
غنية عن الافتقار الى فاعل يوجبه او محل يقوم به في العقل وهو مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة وان كانت مشاركة لها في كونه معروضا للوجود المطلق
ويعبر عنه بالوجود البحت وبالوجود لا بشرط لا بمعنى انه لا يقوم بمهية ولا في العقل كما في الممكنات وقال بعضهم ذهب جمهور المتكلمين الى ان للوجود
مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات وذلك المفهوم الواحد يتكثر ويصير حصصا باضافته الى الاشياء كبياض هذا الثلج وذلك وذات
ووجودات الاشياء هي هذه الحصص وهذه الحصص مع ذلك المفهوم الداخل فيها خارجة عن ذوات الاشياء زائدة عليها ذهنا فقط
عند محققيهم وذهنا وخارجا عند اخرين وحاصل مذهب الحكماء ان للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات والوجودات حقائق
مختلفة متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة لتكون متماثلة متفقة الحقائق ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا بل هو
عارض لازم لها كنور الشمس ونور السراج فانهما مختلفان بالحقائق واللوازم ومشتركان في عارض النور وكذا بياض الثلج والعاج الا انه
لم يكن لكل وجود اسم خاص به كما في اقسام الممكن واقسام العرض توهم ان تكثر الوجودات وكونها حصصا حصة انما هو بمجرد الاضافة
الى المهيات المعروضة كبياض هذا الثلج وذاك ونور هذا السراج او ذاك وليس كذلك بل هي حقائق متخالفة مندرجة تحت هذا المفهوم
الخارج عنها العارض لها واذا اعتبر تكثر ذلك المفهوم وصيرورته حصصا حصة باضافته الى المهيات فهذه الحصص ايضا خارجة عن تلك
الوجودات المخالفة فهنا امور ثلثة مفهوم الوجود وحصصه المتعينة باضافته الى المهيات والوجودات الخاصة المتخالفة
الحقائق فمفهوم الوجود ذاتي داخل في حصصه خارج عن الوجودات الخاصة والوجود الخاص عين الذات في الواجب وخارج زائد
فيما سواه انتهى كلامه وبالجملة كتب القوم مشحونة بهذا الذي ذكرنا من كون الوجود المطلق مفهوما كليا له افراد متكثرة حسب تكثر
المهيات وبنوا عليه كثيرا من المسائل ولعمري ان ذلك من اعظم المشكلات كيف وقد صرح كلهم بان الوجود ليس الا نفس تحقق المهية
لا امرا به تحقق المهية وسيأتي عن قريب في كلام المص ومذهب قاطبتهم ان التحقق والكون مفهوم واحد بديهي التصور فلو كان
للوجود افراد يجب ان يكون هو ايضا نفس تحقق المهية المخصوصة لا امرا به تحقق المهية المخصوصة وكل ما فرض محققا لا يمكن ان يكون له
خصوصية في نفس التحقق فان معنى التحقق واحد في جميع التحققات ولا يمكن ان يتخصص الا بان يكون تحقق هذا وتحقق ذاك وهذا
تخصص حاصل بمجرد الاضافة الى ما هو متحقق بذلك التحقق وهذا هو معنى الحصة فليس للوجود الا حصص متكثرة بالاضافة الى المهيات
المتكثرة وهذه الحصص ليست الا نفس مفهوم التحقق مع هذه الاضافة الى المهية ومفهوم التحقق الذي هو معنى الوجود ليس له قيام حقيقة
بالمهية بحسب نفس الامر لا في الخارج ولا في الذهن لانه اعتباري محض وانتزاعي صرف فما لم يعتبره العقل ولم ينتزعه لا يمكن ان يكون
قائما بشيء اذ ليس بشيء الا بعد الانتزاع فاذا انتزعه العقل من المهية اما من حيث ذاتها كما في الواجب او باعتبار امر زائد عليها
كما في الممكن حينئذ قائما بالمهية والمهية متصفة به وهذا هو المراد من قيام الوجود بالمهية في التصور لا ان هناك قياما
حقيقيا بالمهية بلا اعتبار معتبر اذ لا يتصور ذلك في حق الوجود الذي ليس معناه الا التحقق كما عرفت فهذا هو تقرير الاشكال
الوارد على الحكماء وستسمع منا ما ينحسم به عن هذا الاشكال وتقرير مذهبهم على وجه يطابق قواعدهم الشايعة قد اشتهر
من مشايخ الصوفية القول بوحدة الوجود وان الوجودات ليست متكثرة في الحقيقة بل هنا موجود واحد قد تعددت

شئونه

[illegible] بالمتبقد لا لوجود
[illegible] الى اع[illegible]
[illegible] وانه واجب
[illegible] العالم زايدا على
[illegible] ذاته حقيقة [illegible] موجود
[illegible] وبكون هذا المفهوم الزايد اعتبار [illegible] بوجود الا في العقل
[illegible] التشكيك الواقع فيه لا يدل على [illegible]
[illegible] في الجزئيات [illegible]
[illegible] الوجوب [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] العقل [illegible] ان يحكم
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] هذا المطلب
[illegible]
[illegible] الوجود في وجوده الى الغير
[illegible] يمتنع ان يكون [illegible]
[illegible] لا يجوز ان يكون التعين
[illegible] ان يكون هو في
[illegible] التي لا [illegible]
[illegible] لا يدل الا على اثبات ذات
[illegible]
[illegible] شيا منها [illegible]

غير ابيه عليه ولا ذهنا ولا خارجا الا انتزاع العقل [illegible] كما ان الاولى بوجه ثابته لا

ذلك بوجها في النوم الكبير والمظاهر الخيالية المشاهدة خطا وعينا ونشأ شهادة بحسب النفس والمسبات النفسانية [illegible]

كلامه ولعمري قد بلغ الغاية في تقريب المطالب وتكون [illegible] الى الجزئيات [illegible]

في الحقائق والذاتيات وعلى مسلك المشائين اتمام [illegible]

لو لم يكن هناك صانع [illegible] ومنها [illegible] وراء العقل [illegible]

ولو جوز ذلك لبطلت الشرائع وجميع العلوم النقلية والعقلية وارتفع الامان والثقة [illegible]

سوى تلطيف السر وتهذيب الباطن [illegible] النظر [illegible] الفكر [illegible]

المحقق من الموهوم وذلك هو معنى الكشف ولهذا قالوا [illegible] بل ان [illegible] الا الحكمة المشرقية البالغة الى [illegible]

التامة والمكاشفة الكاملة التي هي ارتفاع حجب اوهام الجزئية والاغشية الجسمية عن عين البصيرة العقلية التي [illegible]

الكاشف عن الاشياء كما هي ومنها تجويز كون الوجود الذي هو اتم انحاء الوجود [illegible] وجود [illegible]

تقدير وجوده كاذب ومن اضعف الموجودات الخير المستقل في الوجودية المحتاج الى انضمام التعينات والعوارض [illegible] ومنها [illegible]

عين ذاته او اثبات تعين لا يهاني التعينات بل يجامعها [illegible] عين ذاته [illegible]

والوجود لا من كالبته وتامية كما في المجردات [illegible] مع غيرها [illegible] الواجب [illegible]

وتاويل كلامهم في وحدة الوجود الى ما يؤل [illegible] المتالهين [illegible] من كون حقيقة الواجب عين الوجود [illegible]

وعين تعين الحيث وعين الحيثية التعرفية [illegible] حقيقة الوجود ولا حقيقة لغيرها

مكتة قال في شرح المقاصد وما اتت حال الوجود [illegible] على انه اعرف الاشياء مع ان الغالب [illegible]

الشيء ان يتبع ذاته في الجلاء والخفاء فمنها اختلاف [illegible] حقيقي لا تعدد فيه بالذات وانما التعدد في الموجودات

بواسطة الاضافة فمعنى ان قولنا وجود زيد ووجود [illegible] عمرو وقال والحق انه كلي والوجودات افراده ومنها انهم

في انه واجب او ممكن فقد ذهب جمع كثير من المتاخرين الى انه واجب ومنها اختلافهم في انه عرض او ليس بجوهر ولا عرض كونهما من

اقسام الموجود وهذا هو الحق ومنها اختلافهم في انه موجود او لا فقيل موجود بوجود هو نفسه فلا تسلسل وقيل بل هو اعتباري لا تحقق له

في الاعيان ومنها اختلافهم في انه نفس الماهية او زايد عليها كما سبق ومنها اختلافهم في ان لفظ الوجود مشترك معنى او لا كما سبق ومنها

اختلافهم في انه متواطئ او مشكك وسياتي وانما اطنبنا في هذه المسئلة بهذه التعقيبات لكونها من اعظم المهمات

اعلم ان الوجود الذي ثبت كونه متصورا بالبداهة ومشتركا معنى بين الموجودات قد يقيد بقيد الخارج فيقال الوجود الخارجي

ويرادفه الوجود العيني والوجود الاصيل وقد يقيد بالذهن فيقال الوجود الذهني او في الذهن ويرادفه الوجود الظلي والوجود الغير

الاصيل والمراد بالوجود الخارجي هو الوجود الذي اذا اتصف به الشيء يصير بحيث يصح ان يترتب عليه اثاره ولوازمه ويكون الشيء

بهذا الاعتبار حقيقة من الحقائق وذاتا من الذوات فمعنى كون النار مثلا موجودا في الخارج هو ان يكون بحيث يترتب عليها الاثار

والاحراق ومن ههنا قيل الوجود الخارجي هو كون الشيء مبدءا للاثار ومصدرا للاحكام فهذا القسم من الوجود مما لا شبهة ولا نزاع

في تحققه والمراد بالوجود الذهني هو وجود وكون للشيء لا يكون الشيء به بحيث يترتب اثارها ولوازمه عليه مع كونه ذا كون و تحقق

ما فهذا مما فيه خلاف بين الحكماء والمحققين من المتكلمين وبين غيرهم قال شارح المواقف لا شبهة في ان النار مثلا لها وجود به

يظهر منها احكامها ويصدر عنها اثارها من الاضاءة والاحراق وغيرها وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وفيه

ملا

محل النزاع فمدعا النزاع في ان الناس هل لها سوى هذا وجود وجود اخر لا يترتب عليها الاحكام والاثار او لا وهذا الوجود الاخر يسمى
وجودا ذهنيا وظليا غير اصيل وعلى هذا يكون الموجود في الذهن نفس المهية التي توصف بالوجود الخارجي والاختلاف بينهما بالوجود دون
المهية ولهذا قال بعض الفضلا الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور فقد تحقق محل النزاع بحيث لا مرية فيه ويوافقه كلام المثبت
والنافي كما ستطلع عليه فلا عبرة بما قيل من تحريره غير جيد انتهى كلام شارح المواقف فالي ما ذكرنا اشار المصنف قدس سره بقوله وهو اي
الوجود ينقسم الى الخارجي والذهني اي يشتمل على مجموع القسمين بمعنى ان كلا منهما ثابت ومتحقق والا اي وان لم ينقسم اليهما ولم يشتمل على
المجموع بل الواقع هو الخارجي فقط دون الذهني لبطلت الحقيقية اي هذا القسم من القضايا استدل مثبتو الوجود الذهني بوجوه منها
ما اشار اليه المصنف وتقريره يستدعي تقديم مقدمة هي ان القضية قد تؤخذ خارجية وهي التي حكم فيها على افراد موضوعها الموجودة
في الخارج محققة كقولنا مركبة الفلك اما شرقية واما غربية وكقولنا هللت الماشية وقتل من في الدار وامثال ذلك مما الحكم فيه
مقصور على الافراد المحققة الموجودة وقد تؤخذ ذهنية وهي التي حكم فيها على الافراد الذهنية فقط كقولنا الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي
جنس او فصل والوجود اما حبه عن المهية او قائم بها وقد تؤخذ حقيقية وهي التي حكم فيها على الافراد الموجودة محققة كانت او مقدرة
كقولنا كل جسم متناه او حادث واما مركب واما البسيط الى غير ذلك من القضايا المستعملة في العلوم فان الحكم فيها غير مقصور على الا
فراد المحققة الوجود قطعا اذا عرفت ذلك فنقول قال شارح المقاصد في تقرير هذا الدليل ان من القضايا موجبة حقيقية وهي لستدعي
وجود الموضوع ضرورة وليس في الخارج اصلا كقولنا العنقاء حيوان وعلى تقدير الوجود لا ينحصر الاحكام في الافراد الخارجية في القضايا
المستعمل في العلوم فالحكم على جميع الافراد لا يكون الا باعتبار الوجود في الذهن انتهى تخصيص الحقيقية بالموجبة الكلية كما ترى وبتعر المحقق
الشريف فقال في شرح الكلام المصنف يعني ان الحكم في الحقيقية الكلية على جميع ما هو فرد في نفس الامر للكلي الواقع عنوانا سواء كان ذلك
الفرد موجودا في الخارج او لا فاذا قلت كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين على انها قضية حقيقية كان الحكم متناولا لجميع ما صدق
عليه في نفس الامر انه مثلث لا مقصورا على المثلثات الموجودة في الخارج في احد الازمنة بل يتناولها ويتناول ما عداها مما لم يوجد
في شيء من الازمنة اصلا من الافراد التي يصدق المثلث عليها في حد انفسها فظهر ان الحكم فيها يتناول ما ليس بموجود في الخارج
اصلا فلو لم يكن له وجود ذهني لم يصدق الايجاب عليه ضرورة فلو لم يتحقق الوجود الذهني كانت الاحكام الايجابية الكلية كلها باطلة
قطعا انتهى وهذا معنى ما قيل من ان اللازم مما ذكره بطلان الحقيقة التي لا وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان كل الحقيقيات الذي هو
مدعى المتكلم الا ان لا يجعل الموجبة الجزئية داخلة في المدعى يعني يخص الدعوى بالموجبة الكلية اقول فظهر منه مجموع ما قلنا انهم
خصصوا الحقيقية بالموجبة الكلية وان المراد من بطلان الحقيقية هو بطلان اعتبارها اي يلزم ان يكون اعتبار القضية الحقيقية
انها قضية على حدة باطلا ضايعا بلا فائدة حيث لا يصدق منها لا وجود موضوعها اصلا ويحصر الحكم فيها على الافراد الموجودة في الخارج
فيما كان الموضوع وجوده فتغني القضية الخارجية عن الحقيقية ولصار اعتبار الحقيقية لغوا محضا والمحقق الدواني حمل البطلان على الكذب
فاعترض على هذا الدليل بعد التخصيص بالكلية بانه على تقدير انحصار الوجود في الخارج لا يلزم كذب الحقيقية الكلية فان معناها على ما علم
من تفسيرها الحكم على جميع ما هو فرد له بحسب نفس الامر وعلى هذا التقرير يكون جميع الافراد الخارجية جميع ما هو فرد له في نفس الامر واذا
انتفى جميع الافراد الخارجية بالجمول صدق الحكم على جميع ما هو فرد له في نفس الامر غاية ما في الباب ان يكون الحقيقية مساوية
للخارجية نعم لو كان معناها الحكم على جميع الافراد الخارجية وجميع الافراد الذهنية يعني جميع الافراد الموجودة في الخارج وغير الموجودة في
الخارج لكان يلزم المصادرة كما قيل لكن ليس كذلك على انه لو كان كذلك لم يصدق الحقيقية فيما ليس له فرد خارجي انتهى اقول
الافراد النفس الامرية لا يمكن ان ينحصر في مادة من المواد في الافراد الخارجية فان المراد من النفس الامرية ما يكون فرد المهيتها

انه معترف به والفرض انما يكون للمهية لا للوجود واما اليس له فرد خارجي فلا يتحقق هناك الحقيقة بهذا المعنى بل بمعنى آخر كما يأتي عن قريب
ثم قال والحق ان معنى قول المصنف والا لبطل الحقيقة انه لم يتحقق هذا القسم من القضية بمعنى انه لا يكون لاعتبارها فائدة فيرتفع هذا القسم
بالكلية اقول قد عرفت ان الظاهر من كلام من سبق هو ليس الا ذلك فلا وجه للاعتراض عليهم ثم التوجيه بما هو الظاهر من كلامهم ومبناه ثم انه اورد عليه
بان غاية الكلام ان اعتبارهم القضية بهذا المعنى مبني على اعتقادهم ثبوت الوجود الذهني وليس في اعتقادهم ذلك دليل عليه بل الكلام في طلب علته
دهاليهم البرا اقول هذا مدفوع بانه انما يكون اعتبارهم مبنيا على اعتقادهم لو كان معنى الحقيقية هو الحكم على الافراد الخارجية والذهنية وليس
كذلك كما عرفت بل معناها الحكم على جميع الافراد بحسب نفس الامر من غير التفات الى خصوص الوجود الخارجي والذهني وان التفت فالى مجرد
الوجود في الخارج والا وجود فيه لا الى خصوص الوجود الذهني فانا نعلم قطعا انه في مسائل زوايا المثلث مثلا نجزم بعموم الحكم لجميع الافراد في
نفس الامر ولا نخطر ببالنا خصوص الافراد الذهنية بل نجزم بذلك وان لم نكن قائلين بالوجود الذهني بل مع القول بعدمه انما غاية
الامر ان نخطر الموجود في الخارج والا وجود فيه ثم اني اقول اذا علم معنى الحقيقية والمراد من البطلان كما ذكرنا وتاملت حق التامل ظهر
لك انه لا حاجة الى التخصيص بالكلية بل يكفي الايجاب فقط اذ يلزم على تقدير نفي الوجود الذهني بطلان الحقيقية كلية وجزئية لان
المعتبر في القضية الجزئية انما هو البعض الغير المعين فكل بعض من الابعاض اذا اخذ على نحو الحقيقية يكون له افراد موجودة وافراد غير موجودة
فلو لم يكن الوجود الذهني ثابتا لزم الانحصار على الافراد الموجودة في الخارج فلم يبق فرق بين الجزئية الحقيقية وبين الجزئية الخارجية
فلم يكن لاعتبارها حقيقية فائدة فيلزم بطلان الحقيقية مطلقا وهو المطلوب فان قلت من القضايا ما ليس لعنوان موضوعها فرد
ذهني بل ينحصر افراده في الامر الخارجي كمفهوم الواجب بالذات والوجود الخارجي فانه لا يصدق ان بالفعل الا على الامر الخارجي فيتحقق
الحقيقية الموجبة الكلية قلت ذلك انه مبني على توهم الكذب من البطلان فاذا تذكرت ما ذكرت من معنى الحقيقية والمراد من البطلان
ان دفع ذلك على ان المراد بالافراد الذهنية هو الافراد المقدرة على ان يكون الذهني ظرفا للوجود الفرضي لا فرضي اعني الوجود الذي هو نفس
الفرض والتقدير في الذهن لا للوجود الذي يكون الافراد على تقدير وجودها في نفس الامر موجودة به وليس لمفهومي الوجود الخارجي و
الواجب بالذات فرد بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول فليتفطن ثم ان صاحب المواقف قرر هذا الدليل بانه لولا الوجود الذهني لم يكن
اخذ القضية الحقيقية الموضوع والتالي باطل فانا اذا قلنا الممتنع معدوم وكذا نريد قطعا الممتنع في الخارج معدوم فيه بل نريد به
ان الافراد المعقولة للممتنع من الافراد المعقولة للمعدوم فاعترض عليه شارح المقاصد بان قولنا الممتنع معدوم ليس قضية
حقيقية في اصطلاح القوم والجواب عنه ان المراد من الحقيقية ههنا هي التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع
عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا لا المفسرة بما اشتهر من ان الحكم فيها على الافراد
الخارجية اما محققة واما مقدرة لكن يرد عليه ان مفهوم المعدوم امر سلبي هذا حاصل ما ذكره شارح المواقف وهذا ما
وعدناك وانت خبير بان تقرير شارح المقاصد اولا ناظر الى تقرير المواقف لكن بتغييره الى ما يصح الحكم فيه ايجابا وانا ناظر
الى كلام المصنف الوجه الثاني انا نحكم حكما ايجابيا على ما لا تحقق له في الخارج اصلا كقولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما
ومغاير لاجتماع الضدين ونحو ذلك ومعنى الايجاب الحكم بثبوت امر لامر وثبوت الشيء لما لا ثبوت له في نفسه بديهي الاستحالة
فيلزم ثبوت الممتنعات لتصح هذه الاحكام واذ ليس في الخارج ففي الذهن تقرير الاعتراض من الموجبات ما لا تحقق لموضوعه في الخارج
والموجبة تستدعي وجود الموضوع في الجملة فيكون في الذهن وما يقال انما الحكم على الممتنعات باحكام ثبوتية معناه احكام ايجابية
فلا يرد عليه انه ان اريد الثبوت في الخارج فمحال او في الذهن فمصادرة على انه يجوز ان يكون المراد الثبوت في الجملة وكونه مختصا
في الخارجي والذهني لا يستلزم ان يراد احدهما ليلزم المحال او المصادرة كذا في شرح المقاصد واعلم ان هذا الايراد قد
ان اراد الوجود الخارجي

قد يورد باعتبار الاثبات وقد يورد باعتبار الثبوت وعلى الاول يقرر بانك ان زعمت انك توجب وتثبت تلك الاحكام في الخارج للموضوع
المذكور فذلك باطل قطعا لان صدق مثل هذا الحكم موقوف على وجود الموضوع في الخارج وان زعمت انك تثبتها له في الذهن فذلك مصادرة على الثاني
يقرر بانك ان اردت بالاحكام الثبوتية احكاما لها امور ثابتة في الخارج فلا نسلم انا نحكم بها على ما وجود له في الخارج ولو سلم وجب ان يكون موضوع الممتنعات
المحكوم عليه موجودا في الخارج وان اردت بها امورا ثابتة في الذهن فذلك مصادرة كما مر اذ المنقول ظاهر في الثاني فلا تجد الجواب الاول
بل يجاب بالجواب الثاني وقد يجاب بان المراد بالثبوتية ما ليس السلب داخلا في مفهومها احترازا عن الموجبة السالبة المحمول فان صدقها
لا يقتضي وجود موضوعها لان حقيقتها راجعة الى معنى السالبة فرضه ان انتفاء الشيء من امر يستلزم اتصاف الامر بانتفاء ذلك الشيء
عنه وبالعكس بل لا اختلاف بينهما الا بالاعتبار ولا شك ان صدق السالبة لا يقتضي وجود الموضوع فكذا ما يلازمها واذا كانت الامور المحكوم بها
ثبوتية لا سلب في مفهومها كان الحكم بها ايجابا حقيقيا لا راجعا الى السلب والتحقيق ان السالبة المحمول لا يقتضي وجود الموضوع بمعنى ان نفس
المحمول السلبي لا يقتضي ذلك لما ذكره واما ربط ذلك المحمول السلبي بالموضوع وايجابه له فيقتضي وجود الموضوع لا محالة فاذا كان المعتبر هو
الايجاب فلا فرق بين ان يكون المحمول سلبيا او غيره فلا مدخل لهذا الجواب بل لا حاجة الى اعتبار الثبوت في نفس الامور المحمولة فالمعتبر
هو اعتبار الايجاب والاثبات سواء كان المثبت وجوديا او سلبيا واذا اعتبرنا الجواب عن الايراد المتوجه اليه هو الاول اعني ثاني جواب
شارح المقاصد وظهر الجواب كما انه ظهر عليه لان معناه ان المراد من الاحكام الثبوتية هو الاحكام الايجابية سواء كانت الامور المحكوم
بها ثبوتية او سلبية واعترض عليه ايضا بانك ان اردت بالوجود الخارجي ما ليس في قوتنا المدركة فلا نسلم انا نحكم على امور لا وجود لها
في الخارج بل كل ما نحكم عليه فهو ثابت في المبادي العالية فالمفهومات باسرها ثابتة خارجة عن قوانا المدركة فيكون موجودة في الخارج
بالمعنى المذكور وان اردت به ما ليس في قوة ادراكية فقط فلم يثبت وجودها في المدارك العالية ويكون التفاضل مدارككنا الى تلك المدارك
كما ينافي ان نحكم عليه والجواب انا لا نريد بالوجود الذهني الا وجودا غير اصيل لا يترتب عليه الاثار كما عرفت سواء كان في مداركنا او مدارك
امور خارجة عنا فان قيل هذا الدليل منقوض بانا نحكم على الجزئي الحقيقي بعد انعدامه حكما ايجابيا صادقا مثل انه معلوم لنا وانه ليس في
الخارج ونحو ذلك من الذهن فيلزم ان يكون الجزئي الخارجي وصورته الذهنية متحدا ولا يشتركان في ذلك ضرورة انهما متحدان غاية الامر ان يكونا
من نوع واحد قلنا المعلوم بالذات انما هو الصورة الذهنية سواء كان ذو الصورة موجودا او معدوما والموجود الخارجي ليس بمعلوم الا بالعرض
فكل ما نحكم به على الموجود الخارجي فانما نحكم به بالذات على الصورة الذهنية وقد يسري منها الحكم على الموجود في الخارج فان اردت انا نحكم على صورته
بعد الانعدام على وجه يسري الحكم منها اليه فممنوع اذ ذلك فرع وجوده وان اردت انا نحكم عليها حكما لا يسري اليه او يسري اليه في حال
وجوده فذلك مسلم ولا يستلزم وجوده بعد انعدامه الوجه الثالث قال في المواقف ان من المفهومات ما هو كلي اي متصف بالكلية
التي هي صفة ثبوتية فلا بد ان يكون الموصوف بها موجودا وليس في الخارج لان كل موجود في الخارج فهو متشخص فيكون في الذهن واورد عليه
منع كون الكلية ثبوتية بل هي سلبية لانها عدم المنع من فرض الشركة فقرره شارح المقاصد بان الكلي مفهوم وكل مفهوم ثابت ضرورة
تميزه عند العقل فالكلي ثابت وليس في الخارج لان كل ما هو في الخارج فهو متشخص فيكون في الذهن فلا يرد عليه ذلك الايراد لان المفهومية
ثبوتية لا يحالها ورد عليه اي على التقرير ان هذا داخل في الوجه الثاني ولا وجه لجعله وجها على حدة فان قيل على الوجوه الثلثة
لا نسلم ان الايجاب يقتضي وجود الموضوع قولكم ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له قلنا ان معنى الايجاب ان ما صدق عليه
الموضوع ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت ام لا بمعنى الوجود والتحقق فيه وانما ذلك بحسب العبارة وعلى
اعتبار الوجود الذهني وهو نفس المتنازع فيه بل اللازم هو تميز الموضوع والمحمول في التعقل ولا نسلم ان التعقل يكون بحصول شيء في
العقل والا كان العلم بالشيء ما لا ينافي اثبات المطلوب اجيب بانه لا بد في فهم الشيء وتعقله وتميزه عند العقل من تحقق

والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول الشيء في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة و
التعلق بين العاقل وعدم الصرف محال بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة واذ ليس في الخارج ففي الذهن وقد يجعل هذا
استدلالا على حدة بان يقال انا نعقل امورا لا وجود لها في الخارج ولا بد في فهم الشيء وتعقله الى اخر الكلام قال سيد المدققين وتوضيحه
ان موجودية الماهية متقدمة على ثبوت سائر اوصافها لها بل على ثبوت ذاتياتها لها في نفس الامر كما صرح به المصنف في مصارع المصارع
وايضا بديهة العقل يشهد بان الماهية ما لم يكن لها ضرب من الوجود لم يكن لها صفة اصلا بل لا تكون في هذه المرتبة ماهية بالفعل
ولا شيئا من الاشياء فكيف يتعلق به العاقل ثم قال ولا ينفي ذلك ان تعين العاقل معدوما باقتضائه امرا كذا وكذا كما تعين المواد
باستعداداتها صورا او اعراضا ويتعين ذلك المعدوم ويجوز ان يتعلق العاقل به قبل وجوده قال فاعرف فانه مرقاة الى معرفة
كيفية علم الباري تعالى بالمعدومات انتهى وفيه كلام لعلك ستطلع عليه ان شاء الله تعالى ثم هذا الجواب كانه تغيير للدليل ورجوع الى الاشكال لان
الاظهر فالاولى ان يجاب بالمنع في قولنا هذا ذاك ليس معناه الا الحكم بثبوت ذاك لهذا بالضرورة كيف والحمل الايجابي ليس الا الحكم
بثبوت الرابطي ومنع ذلك مكابرة صريحة والموجود في الذهن انما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم اشارة الى الجواب عن متمسكات
النافين للوجود الذهني وهم جمهور المتكلمين فان بعضهم قائلون به ولما كان مبنى الوجود الذهني على استلزام التعقل اياه وقيام الموجود
الذهني بالذهن اقتصر المانعون على نفيه بوجوه الاول لو كان تصور الشيء مستلزما لحصوله في العقل لزم من تصور الحرارة والبرودة و
الاستقامة والاعوجاج ان يكون الذهن حارا باردا مستقيما معوجا وهو مع ما فيه من اجتماع الضدين واتصاف الذهن بما هو من
خواص الاجسام الثاني انه يلزم ان يحصل السموات مثلا بعظمها في العقل عند تعقلها وفي الخيال عند تخيلها وهو باطل بالضرورة الثالث
انه يلزم من تعقلنا المعدومات وجودها في الخارج لكونها موجودة في العقل الموجود في الخارج مع القطع بان الموجود في الموجود في الشيء موجود في
ذلك الشيء كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت والجواب عن الكل انه مبني على عدم الفرق بين الوجود المتاصل الذي به الهوية العينية
وغير المتاصل الذي به الصورة العقلية فان المتصف بالحرارة مثلا ما يقوم به هوية الحرارة لا صورتها والتضاد انما هو بين هويتي
الحرارة والبرودة لا بين صورتيهما وكذا في الاستقامة والاعوجاج وامثال ذلك والمعلوم بالضرورة استحالة حصوله في العقل والخيال
هو هويات السموات وامثالها لا صورها الكلية او الجزئية والموجود في الموجود في الشيء انما يكون موجودا في ذلك الشيء اذا كان متاصلين
ويكون الوجودان هويتين كوجود الماء في الكوز والكوز في البيت بخلاف وجود المعدوم في الذهن فان الحاصل من المعدوم في الذهن صورته
والوجود غير متاصل ومن الذهن في الخارج هويته والوجود متاصل وبالجملة فماهية الشيء اعني صورته العقلية مخالفة لهويته العينية
في كثير من اللوازم فان اللوازم قد يكون لوازم الماهية في الوجود الاصيل وقد يكون لوازم لها بحسب الوجود الغير الاصيل وقد يكون لوازم
لها من حيث هي مع قطع النظر عن احد الوجودين فالموافقة بين الصورة والهوية انما هو يجب في القسم الاخير بخلاف القسمين
الاولين ومعنى المطابقة بين الصورة والهوية هو ان الصورة اذا وجدت في الخارج كانت تلك الهوية والهوية اذا جردت عن العوارض
المشخصة واللواحق الغريبة كانت تلك الصورة فلا يرد ان الصورة العقلية ان ساوت الصورة الخارجية لزم المحال والا لم يكن
صورة لها فان قيل هذا الجواب عن الوجه الاول مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة
فلو تشبث بلوازم الماهية كالزوجية والفردية او بصفات المعدومات كالامتناع ونحوه لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب بل الجواب الحاسم
لمادة الشبهة هو ان يفرق بين الحصول في الذهن والقيام به والموجب لاتصاف شيء لشيء هو قيامه به لا حصوله فيه فان حصول الشيء
في الزمان والمكان لا يوجب اتصافهما به وبهذا الفرق يندفع ايضا اشكال قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء بانفسها في الذهن لا باشباحها
وهو ان المفهوم الحيواني مثلا اذا وجد في الذهن فهناك امران احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر وهو مفهوم الحيوان

وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى فعلى القول بالشبح الموجود في الذهن الذي هو كلي وجوهر ومعلوم هو مفهوم الحيوان
الذي يتجدد قائم بالذهن اذ على هذه الطريقة ذلك هو معنى الوجود في الذهن والموجود في الخارج الذي هو جزئي وعرض من الكيفيات
النفسانية وعلم هو الشبح القائم بالذهن فلا اشكال واما على القول بحصول حقايق الاشياء بانفسها في الذهن فيشكل ان
الموجود في الخارج الذي هو جزئي وعرض ما هو اذ ليس على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو قائم به ومعلوم فعلى الفرق المذكور يكون
مفهوم الحيوان حاصلا في الذهن لا قائما به والقائم به هو صورته المطابقة له في الماهية ومن وجود الشيء في الذهن يلزم اتصاف
الذهن بالعلم بذلك الشيء اذ هو القائم بالذهن لا بذلك الشيء اذ هو حاصل فيه لا قائم به قلت اما الجواب عن لزوم اتصاف الذهن
بلوازم الماهية كالزوجية والفردية فهو ان لوازم الماهية انما هي من الامور الانتزاعية ومعنى قيام الصفة الانتزاعية بالشيء
واتصافه بها هو كون الشيء بحيث يمكن ان ينتزع العقل منه تلك الصفة ثم يصفه بها والزوجية وامثالها بالقياس الى الذهن
ليست من هذا القبيل فان الذهن ليس بحيث يمكن للعقل ان ينتزع منه الزوجية او الفردية حتى يصفه بها بل هما بالقياس
الى الاربعة والخمسة مثلا كذلك ومعنى الوجود العيني للامر الانتزاعي هو كون المنتزع منه بحيث يمكن ان ينتزع منه ذلك الامر
الانتزاعي فالزوجية الحاصلة في الذهن مثلا بالقياس الى الاربعة الحاصلة فيه موجود خارجي وبالقياس الى الذهن موجود ذهني
فيصح ان مناط اتصاف الشيء بالشيء انما هو قيامه به بحسب الوجود العيني لا بحسب وجوده الذهني واما الفرق بين الحصول والقيام
في الوجود الذهني فباطل فان مبنى الوجود الذهني انما هو على قيام الموجود الذهني بالذهن كما اشرنا اليه لا على مجرد حصوله فيه من غير
قيامه به كيف ولو كان الموجود في الذهن هو الحاصل فيه لا القائم به لزم من تصورنا العرض كالسواد مثلا بدون الموضوع ان يكون
السواد الحاصلة في الذهن قائمة بذاتها لا بالموضوع [illegible] الجوهر الا الموجود بعينه اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع
وهي في الخارج موجودة في الموضوع ولا عرضا لقيامها في الذهن بل انها لا في موضوع والعرض هو الموجود بالفعل في الموضوع فلا يشكل
بقيام صورة الجوهر بالذهن بناء على عدم الفرق بين الحصول والقيام فان صورة الجوهر هي لوجود حقيقة فيها واما الاشكال الوارد على
القائلين بوجود الاشياء بانفسها في الذهن فالجواب عنه ان في المثال المذكور مفهوم الحيوان من حيث هو شيء ومن حيث الوجود
في الذهن اعني القيام به شيء اخر ومن حيث الوجود في خارج الذهن شيء ثالث فهو من حيث هو معلوم بالذات وجوهر اي ماهية
جوهر وكلي وموجود في الذهن ومن حيث حضوري وجود الذهني علم ومن حيث القيام بالذهن الشخصي والخصوصية لعوارضه في ذلك
الذهن جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وموجود خارجي بالمعنى المقابل للوجود الظلي الا انه موجود خارج الذهن ومن حيث
الوجود في خارج الذهن معلوم بالعرض وجزئي ومتشخص من الجوهر وهو موجود في خارج الذهن وليس هو من حيث هو موجود في الذهن
منفصلا عما هو قائم بالذهن بل هذا القائم بالذهن اذا اعتبر من حيث هو فهو موجود في الذهن وجوهر واذا اعتبر من حيث حضوره
قيامه بالذهن فهو موجود خارجي وعرض فهو فلمفهوم الحيوان مثلا فرد اخر موجود خارج الذهن وفرد موجود في الذهن
وقد عرض للفرد الموجود في الذهن انه قائم بالذهن وذلك لان هذا هو معنى الوجود في الذهن فالفرد الموجود في الخارج جوهر
خارجي والفرد الموجود في الذهن جوهر ذهني لكنه عرض خارجي والمنافاة بين كون الشيء جوهرا ذهنيا وعرضا خارجيا
لان معنى الجوهر الذهني هو انه صورة مطابقة لموجود خارج الذهن لا في موضوع وان كانت في الذهن في معنى العرض الخارجي
هو انه بالفعل موجود في موضوع موجود في الخارج هو الذهن وان كان اذا كان لا في الذهن كان لا في موضوع واما المنافاة
بين كون الشيء جوهرا ذهنيا وعرضا ذهنيا او بين كونه جوهرا خارجيا وعرضا خارجيا فلا فرد في مفهوم السواد مثلا
فان فرده الموجود في الذهن عرض ذهني كما انه ذهن عرض خارجي لان معنى العرض الذهني هو صورته مطابقة لموجود خارج
مفهوم الجوهر من حيث هو [illegible]

موضوع و

الذهن فی موضوع وهی ایضا موجوده فی موضع هو الذهن وهذا معنی ما قال المصنف قدس سره فی شرح رسالة العلم من انه اذا سمینا
الصور الذهنیة علوما فتلک الصور من حیث وجودها فی الاذهان مساویة للمهیات للمدرکات ومن حیث هی کذلک فبعضها
جواهر وبعضها اعراض لکن جواهرها جواهر ذهنیة واعراضها اعراض ذهنیة ومن حیث وجودها فی الخارج فالجمیع اعراض انتهی
کلامه علی وقد افصح عما ذکرنا ایضا الشیخ فی الهیات الشفا بقوله واما العلم فان فیه شبهة وذلک ان القایل ان یقول ان العلم هو
المکتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهی صور جواهر واعراض فان کانت صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر کیف یکون اعراضا
فان الجوهر لذاته جوهر فماهیته جوهر لا یکون فی موضوع البتة وماهیته محفوظة سواء نسبت الی ادراک العقل لها او نسبت الی الوجود الخارجی
فنقول ان ماهیة الجوهر جوهر بمعنی انه الموجود فی الاعیان لا فی موضوع وهذه الصفة موجودة لماهیة الجواهر المعقولة فانها ماهیة من شانها
ان یکون موجوده فی الاعیان لا فی موضوع ای ان هذه الماهیة معقولة عن امر وجوده فی الاعیان ان لا یکون فی موضوع واما وجوده فی العقل بهذه
الصفة فلیس ذلک فی حده من حیث هو جوهر ثم قال فان قیل قد جعلتم انها تارة یکون عرضا وتارة جوهرا او قد صح هذا فنقول انا
منعنا ان یکون ماهیة شیء توجد فی الاعیان تکون مرة عرضا ومرة جوهرا حتی یکون فی الاعیان تحتاج الی موضوع ما وفیها لا تحتاج الی موضوع
البتة ولا نمنع ان یکون معقول تلک الماهیة یصیر عرضا ای یکون موجودة فی النفس لا کجزء منه انتهی کلام الشفاء وقال ایضا فی
قاطیغوریاس الشفا فاذا الاشخاص فی الاعیان [illegible] الکلی ایضا جوهر اذ صح علیه انه ماهیة حقها فی الوجود فی الاعیان
ان لا یکون فی الموضوع لیس لانه معقول الجوهر فانه معقول الجوهر [illegible] فی امره فظن به انه علم وعرض بل کونه علما امر عرضی
لماهیة وهو العرض واما ماهیة الجوهر [illegible] للجوهر ماهیة جوهر [illegible] وکلیات الجواهر جواهر فی ماهیاتها انتهی کلام الشفا
وینطبق ایضا علی ما ذکرنا ما نقل عن بعضهم [illegible] باعتبار [illegible] باعتبار من مقولة المعلوم انتهی فالاعتبار الذی به کیفیة
هو قیام الصورة العلمیة بالذهن وتخصیصها بالعوارض الذهنیة والاعتبار الذی به من مقولة المعلوم هو اعتبار تلک
من حیث انها مطابقة لما اخذت منه وحصلت عند الذهن وبالجملة فالحاصل ان مغایرة الامر الاول والامر الثانی
فی الکلام الفارق بین الحصول والقیام انما هی مغایرة الماهیة من حیث هی مع ما هو عرض لها فانهما متحدان لا محالة بالذات
والوجود ومتغایران بالاعتبار کیف لا لو کانا متغایرین بالذات لکان ذلک هو القول بالشبح والمثال بل جمعا بین المذهبین
ولم یقل به احد فقیام الفرد بالموضوع مستلزم لقیام الماهیة به ومما یجب ان نعلم ان وجود الصورة العلمیة فی الذهن وقیامها به
انما هو وجود ذهنی للمعلوم الذی هو ذو الصورة ولیس هو وجودا ذهنیا للنفس هذه الصورة فان الموجود فی الذهن هو ما یکون صورته
وماهیته معراة عن العوارض وعن وجود الاصل الذی هو مبدء اثاره ولوازمه قائمة بالذهن لا ما یکون هو مع عوارضه ولوازمه
قائما بالذهن وتلک الصورة القائمة بالذهن بنفسها قائمة بالذهن مع عوارضها من حیث کونها صورة لا صورة منها مجردة
عن عوارضها من حیث هو صورة من حیث فهی باعتبار انها شیء ما من الاشیاء له اثار واحکام موجودة فی الخارج فان الذهن
اعنی النفس الناطقة موجودة فی الخارج وقد قامت بها تلک الصورة وترتبت علی تلک الصورة اثارها ولوازمها ولا معنی للوجود
الخارجی الا ذلک وذلک کما ان التلفظ بلفظ زید وجود لفظی لذات زید لکنه وجود خارجی لذلک اللفظ لا محالة وکذلک نقش هذا
اللفظ فی الکتابة وجود کتبی لهذا اللفظ ووجود خارجی لذلک النقش ومن هنا ظهر ان الصورة العلمیة من مقولة الکیف حقیقة
لا مسامحة ولتشبیها للامور الذهنیة بالامور العینیة کما ذهب الیه المحقق الدوانی ولا انها مع کونها کیفا حقیقة موجود ذهنی
لا عینی ویلزم انحصار المقولات فی الموجودات العینیة کما ذهب الیه السید المدققین وبذلک صح وجود الامر الثانی فی کلام
الفارق ولعمری ان ذلک بمعزل عن التحقیق وانما اطنبنا فی هذا المقام لکونه من مزال اقدام الافهام واعلم ان المشهور انه

للقاضی

للقائلين بالوجود الذهني مذهبين احدهما القول بان معنى وجود الاشياء في الذهن هو حصول صورها واشباحها الموافقة لها في بعض العوارض في الذهن كالصورة المنقوشة من الفرس مثلا في الجدار وهذا القول للقدماء وثانيهما القول بان حقائق الاشياء ومهياتها حاصلة في الذهن وهذا القول للمتأخرين فالاولون اذا قالوا صورة الشيء موجودة في الذهن ارادوا بها شبحه وشبهه والاخرون يريدون بها حقيقته والشيء مهيته وانت خبير بان الوجوه الدالة على ثبات الوجود الذهني انما دلالتها على وجود حقائق الاشياء ومهياتها في الذهن لا الامر المغاير لها في المهية الموافق لها في بعض الاعراض فان الحكم على شيء يستدعي وجود ذلك الشيء وثبوته لا ثبوت امر مغاير له وان وافقه في بعض الاعراض فالحق ان مهيات الاشياء في الذهن لما لم يظهر عنها اثارها ولم يصدر عنها احكامها اطلق القدماء عليها لفظ الاشباح الاشباح في الذهن ولان هناك مذهبين

في ان الوجود ليس امر ينضم الى المهية فيتحقق به المهية بل هو نفس تحقق المهية وحصولها وكونها كما اشرنا اليه فيما سبق

واليه اشار المص وليس الوجود معنى به تحصيل المهية في العين بل الحصول وهذا رد لما ذهب اليه جماعة من اتباع المشائين من كون الوجود صفة موجودة في الخارج منضمة الى المهية وكون المهية موجودة بها فعندهم المجعول بالذات والصادر من الجاعل بالحقيقة انما هو الوجود والمهية من حيث هي غير مجعولة ومن حيث الاتصاف بالوجود مجعول بالعرض وهذا المذهب سخيف جدا وقد ابطله شيخ الاشراق في كتاب الاشراق وغيره بما لا مزيد عليه وحاصله ان ثبوت الصفة العينية للموصوف يتوقف على ثبوت الموصوف في العين فلزم كون المهية موجودة في الخارج قبل وجودها في الخارج وايضا لو كان الوجود موجودا في الخارج فاما بالوجود غيره فيلزم التسلسل في الوجودات واما هو نفسه فيلزم ان لا يكون حمل الموجود على الوجود وغيره بمعنى واحد [illegible] والحال انه لا يطلق على الجميع الا بمعنى واحد ومستندهم هو ان المهية ان لم ينضم امر اليها من الجاعل [illegible] فوضع مهية في الخارج ثم ينضم الجاعل الوجود اليها وهذا باطل لان المهية اذا كانت اولا موجودة اذ [illegible] من الوجود الا كون المهية فاي حاجة الى ضم الوجود اليها بل نفس المهية انما صدرت من الجاعل فكانت في الخارج فكان كونها في الخارج بعد العدم [illegible] وجودها والمص قدس سره اشار بهذا الكلام الى انه لا حاجة في ابطال ذلك المذهب الى هذه المؤنة بل يكفي [illegible] من الوجود الا كون المهية وحصولها بانضمامه لا امر ينضم الى المهية فتصير موجودة فلو انضم اليها امر من الجاعل لا يكون ذلك الا موجودا بالمعنى المفهوم للكل ولا ينبغي ان يتوهم المنافاة بين ما ذكره هنا وبين ما اشرنا اليه سابقا وسياتي تحقيقه من كون الوجود عندنا ذا افراد حقيقية اذ ليست تلك الافراد عندهم ما ينضم الى المهية فتصير موجودة به بل ان هي الا اكوان خاصة للمهيات المختلفة كل منها نفس كون مهية مخصوصة كما ستعرفه انشاء الله تعالى

في ان المهية لا تتحرك في الوجود الى الزيادة والنقصان ولا الى الشدة والضعف واليه اشار المص بقوله ولا تزايد فيه اي في

الوجود ولا اشتداد فالتزايد في الوجود هو حركة المهية متوجهة من وجود ناقص الى وجود زائد الى الفوق منه والاشتداد في الوجود هو حركة المهية من وجود ضعيف الى وجود اشد منه وعكس ذلك هو التضعف اعني حركة المهية من وجود شديد الى وجود اضعف منه وهذا اعني التزايد في الشيء والاشتداد فيه غير الزيادة والنقص والشدة والضعف اعني كون الشيء ناقصا او زائدا او ضعيفا او شديدا فان معناه ان يكون فرد من الشيء ناقصا او ضعيفا وفرد اخر منه زائدا او شديدا ووجود ذلك في الشيء لا يستلزم جواز حركة شيء اخر فيه من فرد الى فرد اخر ولهذا جوزوا ان يكون الوجود ذا شدة وضعف وزيادة ونقص على ما سياتي من ان الوجود مقول بالتشكيك على افراده ولم يجوزوا ان يقبل الوجود التزايد والاشتداد ولا التنقص والتضعف والدليل على ذلك هو ان الحركة في كل شيء معناه ان يكون المتحرك متقوما موجودا من دون ذلك الشيء وباقيا بعينه ويتوارد عليه في كل ان من الانات المفروضة في زمان الحركة فرد من افراد ذلك الشيء فان معنى حركة الجسم في الاين هو ان الجسم موجود ومتقوم بدون الاين وباق [illegible] والتعين والوجود ويتوارد عليه في كل ان اين اخر وكذا معنى حركة الماء في السخونة هو ان الماء باق بعينه ويتبدل عليه في كل ان فرد من السخونة وظاهر ان مثل ذلك التبدل

لان الشبح الشيء لا يصدق عليه [illegible] عنه [illegible] فالقائلون بحصول اشباح الاشياء

ويمكن ان لا يجوز النقص اعني حركة الماهية متوجهة من وجود زائد الى ناقص

والتوارد لا يمكن في الهوية بالقياس الى الوجود فان الهوية لا بقيد كونها متقومة موجودة وباقية من دون الوجود لتقومه توارد الوجود عليها
ولهذا السبب ايضا لا يمكن ان تتوارد الهيولى في الصورة اذ ليس لها تقوم بدون الصورة ليمكن توارد الصور عليها ومن ذلك ظهر انه لا يمكن
الازدياد والتنقص والاشتداد والتضعف في الجوهر والهوية والذاتي وبالجملة في كل ما لا يمكن تقوم الموضوع بدونه وذلك غير كون شيء
منها غير قابل للتشكيك كما عرفت وايضا ان الوجود ليس له فرد قائم بالهوية يعني كونه صفة موجودة ممتازة عن الهوية بل هو مجرد كون الهوية
وانما مغايرة وجود لوجود تبع لمغايرة ما هو موجود له كما سيأتي فلا يتصور تبدل الهوية في الوجود الا بعد تبدلها في نفسها او في تشخصها
فلا يكون باقية بعينها فان قيل على الوجه الاول الهوية لا تتقوم لها بدون واحد من افراد الوجود كما ان الهيولى انما تتقوم بواحد من افراد الصور
فيجوز ان يتوارد على الهوية وجودات متعاقبة بحيث اذا انتفى عن الهوية وجود في آن حصل لها في ذلك الآن بعينه وجود آخر اشد او ازيد
او اضعف او انقص وكذلك في الهيولى قلت وجوب بقاء الموضوع في الحركة بعينه يستدعي بقاء وجوده بعينه مع الهوية بالضرورة والا
لكانت الهوية مع كل وجود فردا آخر منه فلا يكون باقية بعينها وكذا الحال في الهيولى بالقياس الى الصورة وقد يجاب ايضا بان الحركة
لما استلزمت ان يكون جميع افراد المقولة التي هي واقعة فيها بالقوة لا بالفعل لانها لو كانت بالفعل فاما ان يستقر المتحرك في
واحد منها اكثر من آن فيلزم انقطاع الحركة واما ان لا يكون في شيء منها الا آنا واحدا فيلزم تتالي الآنات وكون الامور الموجودة المرتبة
الغير المتناهية محصورة بين حاصرين فلو تحركت الهوية في الوجود لزم ان يكون جميع افراد وجودها في زمان الحركة بالقوة فيلزم كون
الهوية حال الحركة في الوجود موجودة بالقوة لا بالفعل ... مما ذكرت من وجوب كون جميع الافراد ما يقع فيه الحركة بالقوة
ان لا يكون للمتحرك في الاين مثلا اين بالفعل وهو باطل لامتناع خلو الجسم عن اين ما لانه يجاب بانا لا نسلم بطلان ذلك فان القدر
الضروري عدم خلو الجسم عن جميع افراد الاين وعن التوسط بين تلك الافراد معا وفي حال الحركة يثبت التوسط بين تلك الافراد
بالفعل وان لم يكن شيء منها بالفعل فان قلت ... بعضها بالقوة وبعضها بالفعل وهو كل جزء يصل اليه المتحرك في آن مفروض ولا
يلزم تتالي الآنات اذ كل اين بينهما زمان ... قلت فيلزم كون الهوية في ذلك الزمان الذي بين ذلك الاينين موجودة بالقوة
لا بالفعل فتدبر ... في آن ... والبد اشار المصنف بقوله وهو الوجود خير محض وهذه
المقدمة ضرورية جلية فان كان فيها خفاء فلعدم تحقيق حقيقة الخير والشر فيجب ان نذكر ما يعلم به زوال ذلك الخفاء فنقول عما حجبنا عن
ماهية الشيء الذي يعبر عنه الجمهور بالخير وعن ماهية الشيء الذي يعبر عنه بالشر محضا عما دخل فيهما بالذات وعما نسب اليهما بالعرض
وجدنا الخير بالذات هو الوجود والشر بالذات هو العدم بيان ذلك على ما قال المص قدس سره في شرح الاشارات هو ان الشر يطلق على امور
عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كل شيء ما من شانه ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية كذلك كوجود ما
يقتضي منع المتوجه الى كمال عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار عن فعله وكالافعال المذمومة مثل
الظلم والزنا وكالاخلاق الذميمة والرذيلة مثل الجبن والبخل وكالآلام والغموم وغير ذلك واذا تاملنا في ذلك وجدنا البرد في نفسه
من حيث هو كيفية ما او بالقياس الى علته الموجبة ليس له شر بل هو كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده اياها
فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذلك السحاب وايضا القتل ليس
شرا من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الآلة كانت قاطعة ولا من حيث ان عضو المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث
انه ازال الحيوة عن ذلك الشخص وهو فقد عدمي وباقي القيود والوجوديات خيرات وايضا الظلم والزنا ليسا من حيث انهما امران صادران من قوتين
كالغضبية والشهوية مثلا شرا ان ... بل هما من تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين انما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم
والى السياسة المدنية او الى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء

نظام شريعت

كالز

كالمرو انما اطلق على اسبابه بالعرض لتاديتها الى ذلك وكذلك القول في الاخلاق التي هي مباديها وكذلك الالام فانها ليست شرورا من حيث
هي ادراكات للامور من حيث وجود تلك الامور في انفسها او صدورها عن عللها انما هي شرور بالقياس الى المتالم الفاقد للاتصال عضو
من شانه ان يتصل فاذن قد حصل من ذلك ان الشر في ماهيته عدم وجود او عدم كمال الموجود من حيث ذلك العدم غير لائق به او غير
مؤثر عنده وان الموجودات ليست من حيث هي موجودات شرورا انما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة لكمالاتها اللائقة بها لكونها
مودية الى تلك الاعدام فظهر من التفتيش في هذه الامثلة ان الوجود خير محض وان الشر ليس الا العدم وان ايرادها ليس لاثبات هذه
القاعدة وتصحيحها بل للتنبيه عليها وتوضيحها فالمناقشة في امثال ذلك ليست بقادحة في شيء المسئلة الثامنة في نفي الضد
والمماثلة عن الوجود مع شيء من الاشياء ليبقى مجردا عن الضد بدون المنافاة مع جميع المعقولات والى ذلك اشار المص بقوله ولا ضد له
ولا مثل له فتحققت مخالفته مع المعقولات ولا تنافيهما بيان ذلك ان الضد وكذا المثل وكذا المخالف يقتضي … ماهية ويكون مشاركا
لغيره في الموضوع والجمعا فيدا في تمام الماهية او غيرها مشاركة لشيء من الوجهين والوجود ليس بماهية اصلا بل هو تحقق الماهية وكونها
فاذا اعتبر التحقق من حيث انه شيء من الاشياء ومفهوم من المفهومات لا يكون بذلك الاعتبار تحقق ماهية بل يكون هو ماهية فالوجود
من حيث هو وجود ليس بماهية ليتصور كونه ضدا او مثلا او مخالفا لغيره ومن حيث هو مفهوم من المفهومات يتصور فيه ذلك لكنه ليس
بضد او مثل لشيء من المعقولات اما انه ليس بضد فلان الوجود معتبر في الضد والوجود ليس له وجود واما انه ليس بمثل فلان الوجود قائم
بجميع الحقائق فما هو مثل له يكون في محل الضد؟ وحكم الامثال واحد بالضرورة وكل محل موجود فيلزم اجتماع المثلين في محل ما هو مماثل للوجود
بل مخالف لها اذ لا مانع من المخالفة من هذه الحيثية وانما يثبت المخالفة من نفي المضادة والمماثلة لان النسبة بين الشيئين
منحصرة في هذه الثلثة فاذا انتفت الاثنتان ثبتت واحدة منها ولما كانت المنافاة اعم من المضادة ومن نفي الضد لا يلزم نفي
المنافات ومن اثبات المخالفة يتوهم ثبوت المنافاة ايضا لقوله ولا تنافيهما فان الوجود المطلق الذي الكلام فيه يعرض لكل شيء حتى النقيض
من حيث انه معقول وحتى لنقيضه اعني العدم من حيث كذلك والمنافي لا يمكن ان يعرض لما هو مناف له المسئلة التاسعة في ان المعدوم
ليس بشيء وان الشيئية مساوقة للوجود يعني ان كل موجود شيء وبالعكس كما ذهب اليه الحكماء واكثر المتكلمين ولفظ المساوقة يستعمل
فيما يعم الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساواة فيكونان متباينين ولم يتردد في ترادف لفظي الوجود والشيئية بل
… بمعنى نفسه بناء على ان قولنا الموجود شيء وايضا يستعمل احدهما فيما لا يستعمل فيه الاخر اذ يقال وجود الماهية من الفاعل ولا يقال شيئيتها
من الفاعل ويقال هي واجبة الوجود وممكنة الوجود ولا يقال هي واجبة الشيئية وممكنة الشيئية وخالف في هذه المسئلة اكثر المعتزلة
وذهبوا الى ان المعدوم الممكن شيء اي ثابت متقرر في الخارج منفكة عن صفة الوجود فعندهم الثبوت والتقرر اعم من الوجود ومساوق
للشيئية بخلاف المعدوم الممتنع فانه عندهم منفي وليس بثابت فالنفي عندهم اخص من العدم ومقابل للثبوت قال الامام هذه المسئلة
اي القول بان المعدوم شيء متفرع على القول بزيادة الوجود على الماهية فان القائل باتحادهما لا يمكنه القول بها وقيل يمكن ان يعكس فان من قال
بها يجب عليه القول بزيادة الوجود قطعا فليتدبر ثم ان الحق ان الدعوى اعني امتناع كون الماهية متقررة في الخارج منفكة عن الوجود
بديهية غير محتاجة الى الاستدلال بعد ملاحظة ما يعني من لفظ الوجود فان بعد ملاحظة ان المراد من الوجود ان ما هو مجرد تحقق الماهية وكونها
لا امر زايد على ذلك لا مجال لتجويز ان يكون الماهية في الخارج بلا كون فيه ولو جوزه مجوز بعد تلك الملاحظة لقد كابر عقله والى هذا اشار
المصنف قدس سره بقوله وتساوق اي الوجود الشيئية فلا يتحقق اي الشيئية بدونه اي بدون الوجود والمنازع مكابر مقتضى عقله فان قيل
مذهب المعتزلة ان التقرر على مرتبتين احدهما تقرر الماهية في حد ذاتها ويسمونه ثبوتا ومقابله نفيا وثانيهما تقررها بحيث يترتب
عليها اثارها كاحراق النار وتطييب الماء ويسمونه وجودا ومقابله عدما ويطلقون العدم على النفي ايضا والاول هو بازاء ما نسميه

ما يسميه الحكماء وجوداً ذهنياً ويؤيده ما قيل ان المعتزلة انما وقعوا في اثبات المعدوم في الخارج لنفيهم الوجود الذهني فهم يوافقونا
في ان ثبوت الماهيات وتحققها على وجهين لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج ويخصون الثبوت الذي لا ينفك عنها بحسب اتحادها بالممكنات
ولا يسمونه وجوداً فان اردتم انه يجوز كون الماهية المعدومة متقررة في الخارج بالمعنى الاول مكابرة فظاهر انه ليس كذلك كيف وهذا التقرير
مما اثبته الحكماء الا انهم لم ينسبوه الى الخارج بل الى الذهن وان اردتم التقرر بالمعنى الثاني فلا شك في كونه مكابرة لكن المعتزلة لم
يجوزوه قلنا المراد هو المعنى الاول وهو مكابرة ظاهرة من حيث نسبته الى الخارج اذ لا فرق ببديهة العقل بين كون وكون بحسب الخارج
بحيث يكون احدهما منشأ الآثار دون الآخر وتجويز ذلك الفرق مكابرة صريحة بل القول بالفرق بين المعنى الاول والثاني ويلزم تجويزهم الثاني
ايضاً والنسبة لذلك الى ما ذهب الحكماء اليه من الوجود الذهني لانه انما هو في قوة مدركة لا في الخارج ولا استبعاد في الفرق بين الكون
في القوة المدركة والكون في الخارج بكون احدهما منشأ للآثار دون الآخر بل المعلوم عندهم بديهة في ذلك هو الفرق بين كونين بحسب الخارج
فقط واما ما قيل من انهم وقعوا فيه مما وقع لاجله الحكماء في اثبات الوجود الذهني ففيه انه لو كان كذلك للزمهم القول بثبوت الممتنعات
ايضاً في الخارج وهم لا يقولون به لا يقال لا ينفع الحكماء ايضاً اثبات الوجود الذهني لان مدار ما استدلوا به على ان معنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر لامر وان ثبوت
شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وردها الى المقدمتين لو تمتا لدلتا على ان للمعدومات والممتنعات ثبوتاً وتحققاً في الخارج لا في القوة المدركة لانا نعلم قطعاً
ان اجتماع النقيضين محال وشريك الباري ممتنع ولو لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة اصلاً فيحكم بتينك المقدمتين يلزم ثبوت الممتنع في الخارج وايضاً
الصدق هو مطابقة النسبة النفسية للنسبة الخارجية وصدق الحكمين المذكورين يستدعي ثبوت لنسبتهما في الخارج ولا يكفي مجرد الثبوت
في الذهن وما يقال ان صدق الحكم مطابقته لما في العقل الفعال فان صور جميع الموجودات واحكامها وكذا صور المعدومات والممتنعات واحكامها
مرتسمة فيه باطل لان كل احد يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين محال حق وصدق وان لم يتصور العقل الفعال بل كان ممن ينكره وكذا ما يقال من ان
كل النسبة الايجابية او السلبية من حيث كونها نتيجة البرهان او البرهان هي المرادة من النسبة الخارجية ومن حيث كونها مدلول الخبر
هي المرادة من النسبة النفسية فهي من حيث هي مدلول الخبر مطابقة لنفسها من حيث هي نتيجة البرهان او البرهان وصحتها من حيث هي مدلول له
للخبر انما هي باعتبار المطابقة وصحتها من حيث هي اقتضاها البرهان او البرهان انما هي بكونها نفس ما في الواقع وذلك لان هذا القول
مخالف لما صرحوا به في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء من انه ان كانت لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه فخبر والا فانشاء على هذا القول
يلزم ان لا يكون للضروريات وللحكم الذي لم يستنبط الحاكم من البرهان خارج تطابقه فظهر ان ثبوت امر للمعدومات والممتنعات يستدعي
ثبوتهما في الخارج بل نقول على تقدير كون الايجاب هو ثبوت امر لامر وكون ثبوت امر لامر فرعاً على ثبوت المثبت له يلزم ان لا يصدق الحكم
اصلاً لانه لو ثبت الف مثلاً لب لكان ب ثابتاً وهذا الحكم ايضاً وكان ثبوت ب ايضاً ثابتاً لب وفرعاً على ثبوت ثالث وهكذا الى غير النهاية
وهذه الثبوتات الغير المتناهية متحققة وان لم يوجد قوة مدركة اصلاً كما عرفت فيلزم تحققها في الخارج فيلزم التسلسل المحال لا يقال
لانا نقول علمك القطعي مع فرض عدم الذهن والقوة المدركة لا يستلزم علمك القطعي مع عدم الذهن والقوة المدركة كيف وفرض
العلم لا يستلزم العدم ولا جوازه لجواز ان يكون محالاً في نفس الامر وجواز الفرض لا يستلزم جواز المفروض وهل هذا الا كما يقال انا نعلم
بديهة ان طوفان نوح عليه السلام مثلاً متقدم على بعثة موسى عليه السلام وان لم يكن فلك ولا حركة ولا زمان هو مقدارها وظاهر ان ذلك بديهة الوهم لا بديهة
العقل وكذا هذا اولى على ان ثبوت الموضوع في الحكمين المذكورين يجوز ان يكون باعتبار وجوده في القوى المذكورة وان لم يكن لنا علم
بوجودها بل وان ننكر وجودها وذلك لا يدل على عدمها في الواقع لئلا يكون منافياً لوجود الموضوع فيها فليتفطن ومن هذا ظهر بطلان
ما ابطلت به القول الاول فان عدم تصورنا العقل الفعال لا يستلزم انعدام العقل الفعال ولا يلزم في الحكم بصحة الحكم تصور
العقل الفعال بعنوان كونه عقلاً فعالاً بل يكفي تصوره بعنوان كونه هو الواقع ونفس الامر مطابق الصوادق واما ما ابطلت

القول الثاني

القول الثاني فالجواب عنه ان تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء يقتضي ان يكون لكل نسبة هي مدلول الكلام الخبري من حيث انها مدلول له
خارج والانشائي ان يكون لكل نسبة مطلقا ومن اي جهة كانت خارج ويكفي في كون النسبة خارجية مجرد المغايرة والاعتبار لما هي
مدلول للخبر مطابقة بكسر الباء ومن حيث هي مقتضاة للفرض بته او النفي مطابقة بفتحها لكن من حيثية الاولى ذات خارج عن الحيثية
الثانية بمعنى الخارج باعتبار ونفس الامر باعتبار اخر الا ان النسبة لا يكفي كونها خارجية بمعنى كونها موجودة خارج الذهن واذا ظهر
بطلانه ظهر ما بنيت عليه وجوب كون ثبوت المثبت له في الاحكام الايجابية في الخارج ظهر بطلان ما بنيت عليه ايضا وسيأتي ما في هذا
المقام ايضا ما صيت نتكلم في تحقيق معنى نفس الامر انشاء الله تعالى ثم ان شيخا من الدعوى اعني امتناع ثبوت المعدوم في الخارج
نظرية استدل عليها بوجوه موجهة ووجوه مزيفة اما الوجوه الموجهة فاثنان تقرير الاول انه لو كان المعدوم ثابتا لامتنع تأثير القدرة
في شيء من الممكنات واللازم باطل ضرورة واتفاقا بيان اللزوم ان التأثير اما في نفس الذات وهي ازلية والازلية تنافي المقدورية عند
المتكلمين كافة واما في الوجود وهو ايضا باطل اذ الوجود ليس بموجود ولا معدوم حتى يتصور تعلق القدرة والتأثير به اما عند
القائلين بالحال فظاهر واما عند غيرهم فلان الموجود لا يرد عليه القسمة كما سيأتي واما في الاتصاف اي اتصاف الماهية بالوجود وهو
ايضا باطل لان الاتصاف منتف في الخارج والا لكان ثابتا فيه وكان متصفا بالثبوت فيه واتصافه بالثبوت ايضا كان ثابتا فيه
وهكذا الى غير النهاية وهو تسلسل محال اذ لا فرق في اجراء براهين ابطال التسلسل بين الموجودات في الخارج والثابتات فيه بالفرض
فاذا كان الاتصاف منتفيا في الخارج بالمعنى المقابل للثابت على ما هو مصطلحهم كان ممتنعا والممتنع غير مقدور بالاتفاق وايضا لا يمكن
تعلق القدرة بالاتصاف بمعنى جعل الماهية متصفة بالوجود بمعنى جعل الوجود حاصلا فيها واثباتها لها لامتناع عروض الوجود للماهية
لما مر ولا بمعنى جعل الماهية بحيث ينتزع منها الوجود لتوقف الانتزاع على الوجود الذهني وهم لا يقولون به والى ما ذكرنا اشار
المصنف قدس سره بقوله وكيف يتحقق الشيئية بدونه مع اثبات القدرة اي مع اثباتهم وجود القادر المختار المؤثر في الممكنات بالقصد
والاختيار وكون الماهية ثابتة بنفسها اذ لا غير متعلق للقدرة مع انتفاء الاتصاف وكونه نفيا محضا وممتنعا فعلى زعمهم غير صالح
لتعلق القدرة فالقول بتحقق الشيئية بدون الوجود ينافي القول بثبوت القدرة مع انتفاء الاتصاف وانما لم يتعرض للوجود لكونه
على تقدير كونه متعلقا لتأثير القدرة مستلزما لاتصاف الماهية به مع انه غير معقول كما مر وتقرير الوجه الثاني من الاستدلال
هو ان الموجودات منحصرة متناهية اتفاقا من المتكلمين لاجرائهم براهين امتناع التسلسل مطلقا من غير اشتراط الاجتماع في الوجود والترتيب
كما سيأتي مع عدم تحقق امر زائد على الثبوت له مدخل في صحة جريان البراهين في الموجودات دون الثابتات اذ مناط ذلك هو مطلق
الكون والتقرر في الخارج وهو حاصل في كليهما واعتبارهم كون الوجود اخص ومعتبرا فيه ما لا يعتبر في الثبوت لا ينافي ذلك اذ لا مدخل
لهذه الخصوصية في صحة اجراء البراهين لا محالة فيلزم القول بانحصار الثابتات وتناهيها مع انه خلاف مذهبهم من القول بثبوت
اشخاص غير متناهية في العدم لكل ماهية نوعية والى هذا الوجه اشار بقوله والحصر والوجود مع عدم تحقق الزائد واعلم ان الغرض
من هذا الوجه بيان مناقضة بعض احكامهم لبعض فلا يرد انه لا يلزم منه بطلان القول بعدم متناهيها لبطلان القول بثبوتها
واما الوجوه المزيفة فاربع الاول ان المعدوم متصف بالعدم الذي هو صفة نفي لكونه رفعا للوجود الذي هو ثبوت والمتصف
بصفة النفي منفي كما ان المتصف بصفة الاثبات ثابت والجواب انه ان اريد بصفة النفي صفة هي نفي في نفسه وسلبي بمعنى كون
معنى المتصف به هو المنفي فلا نسلم ان كل معدوم متصف بصفة نفي وانما يلزم لو كان العدم هو النفي وليس كذلك بل اعم منه لكونه
نقيضا للوجود الذي هو اخص من الثبوت وان اريد بها صفة هي نفي شيء وسلبه كاللاحجرية واللاحدوث مثلا فظاهر ان المتصف
لا يلزم ان يكون منفيا كالواجب يتصف بكثير من الصفات السلبية اذ ليس يمتنع اتصاف الموجود بالصفات العدمية كما يمتنع اتصاف

المعدوم بالصفات الوجودية الثاني لو كانت الذوات ثابتة في العدم وعندكم ان ثبوتها ليس من غيرها كانت واجبة اذ لا معنى للواجب سوى
هذا فيلزم وجوب الممكنات وتعدد الواجب والجواب ان الواجب ما يستغني عن الغير في وجوده لا في ثبوته الذي هو اعم من الوجود الثالث
ان الذوات الثابتة في العدم غير متناهية عندكم وهو محال لان ما دخل في الوجود متناه بالاتفاق فالكل زائد على الباقي في العدم بقدر
متناه والزائد على الغير المتناهي بالمتناه متناه فيكون الباقي في العدم الذي هو جزء من الكل المتناهي متناهيا والجواب انا لا نسلم
ان الزائد على الغير المتناهي بقدر متناه متناه بل الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه الرابع ان المعدوم ان المعدوم اما مساو
للمنفي او اخص منه او اعم اذ لا تباين لظهور التصادق فعلى الاولين صدق كل معدوم منفي ولا شيء من المنفي بثابت فلا شيء
من المعدوم بثابت وعلى الاخير لم يكن نقيضاهما اذ لا فرق بين العام والخاص ثابتا وقد صدق على المنفي فيلزم كونه ثابتا
ضرورة ان ما صدق عليه الاعم الثابت ثابت وهو باطل والجواب انا لا نم انه اذا لم يكن نقيضاهما كان ثبوتيا لجواز ان يكون بعض ما
يصدق افراده ثابتا كالمعدومات الممكنة وبعضها منفيا كالممتنعات وهذا كاف في الفرق ومع لا يصدق ان كل معدوم ثابت ليلزم كون
المنفي ثابتا فهذه الوجوه لم يلتفت اليها المص لما ذكرنا والمعتزلة تمسكوا في ثبوت المعدومات بوجوه الاول ان المعدوم متميز وكل
متميز ثابت اما الصغرى فلانه قد يكون معلوما فيتميز عن غير المعلوم ومقدورا او مرادا فيتميز عن غير المقدور وغير المراد واما الكبرى
فان التميز عند العقل لا يتصور الا بالاشارة العقلية وهي تقتضي ثبوت المشار اليه بالضرورة والجواب بمنعه بالنقض والحل اما
النقض ما اشار اليه المص بقوله ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم محالات فان الممتنعات كشريك الباري واجتماع النقيضين
وكون الجسم في آن واحد في مكانين بعضها متميز عن البعض وعن الامور الموجودة مع انها منفية قطعا ومثل جبل من الياقوت وبحر
من الزيبق الى غير ذلك من المركبات الخيالية من الممكنات متميز بعضها عن بعض مع كونها منفية وفاقا واما الحل فهو ان اريد ان
التميز يقتضي الثبوت في الخارج فم فانما يلزم لو كان التميز بحسب الخارج وان اريد الثبوت في الذهن فلا يفيد الثاني ان المعدوم
الممكن متصف بالامكان وكل ممكن ثابت لان الامكان وصف ثبوتي لما سيأتي فيكون الموصوف به ثابتا كما مر والجواب لا نم كون الامكان
ثبوتيا بمعنى كونه ثابتا في الخارج بل هو اعتباري عقلي يكفي ثبوت الموصوف به في العقل على انه منقوض بما وافقتمونا على انتفائه
من المركبات الخيالية كما مر والى هذا العقل المنع والنقض اشار المص بقوله والامكان اعتباري يعرض لما وافقونا على انتفائه
المسئلة الثانية في نفي الحال ذهب ابو هاشم واتباعه من المعتزلة وامام الحرمين والقاضي ابو بكر من الاشاعرة الى ان المعلوم ان لم يكن له
ثبوت في الخارج فهو المعدوم وان كان له ثبوت في الخارج فاما باستقلاله وباعتبار ذاته فهو الموجود واما باعتبار التبعية لغيره
فهو الحال فالحال واسطة بين الموجود والمعدوم لانه عبارة عن صفة للموجود لا يكون موجودة ولا معدومة مثل العالمية والقادرية
ونحو ذلك والمراد بالصفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير والذات بخلافها وهي لا يكون الا موجودة او معدومة
بل لا معنى للموجود الا ذات لها صفة الوجود والصفة لا يكون ذاتا فلا يكون موجودة فلذا قيدوا بالصفة واذا كانت صفة
للموجود لا يكون معدومة ايضا لكونها ثابتة في الجملة فهي واسطة بين الموجود والمعدوم واحترزوا بقولهم للموجود عن صفات
المعدوم فانها يكون معدومة لا حالا وبقولهم لا موجودة عن الصفات الوجودية وبقولهم ولا معدومة عن صفات السلبية
واعترض الكاتبي على هذا الحد للحال بانه لا يصح على ما مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الجوهرية من الاحوال مع انها حاصلة
للذات حالتي الوجود والعدم وقال شارح المقاصد انما يتم هذا الاعتراض لو ثبت ذلك من ابي هاشم والائمة المعتزلة من لا يقول
بالحال فمنهم من يقول بها لا على هذا الوجه وذهب غيرهم الى نفي الحال وانحصار المعلوم في الموجود والمعدوم فان الضرورة
قاضية بذلك اذ لا يعقل من الثبوت الا الوجود ذهنا او خارجا ومن المعدوم الا نفي ذلك فالوجود يرادف الثبوت والعدم

النفي

النفي [illegible] واسطة بين الثابت والنفي اتفاقا وكذا لا واسطة بين الموجود والمعدوم والى ذلك اشار المص قدس سره بقوله
وهو اي [illegible] [illegible] المثبتة [illegible] [illegible] [illegible] لا واسطة قال صاحب [illegible] وبطلانه اي بطلان الحال بالمعنى الذي عرفت ضروري
لا ثبت [illegible] ان الموجود ما له تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة بين النفي والاثبات فان اريد بنفي ذلك اي بنفي انه لا
واسطة بين النفي والاثبات وبعدم الاثبات انه لا واسطة بينهما فهي بديهية وان اريد به معنى اخر بان يفسر الموجود بما له التحقق اصالة
والمعدوم بما لا تحقق له اصلا فينتقض هناك واسطة بينهما وهو ما يتحقق تبعا لم يكن النفي والاثبات في المتنازع فيه من جهة
ان [illegible] انتهى كلام [illegible] ثم ان المثبتين للحال تمسكوا بوجوه الاول ان الوجود ليس بموجود والا لتساوى غيره في الوجود فيزيد
وجوده عليه ويتسلسل ولا [illegible] والا لاتصف بنقيضه والجواب عنه ما اشار اليه بقوله والوجود لا يرد عليه القسمة
[illegible] ان الوجود [illegible] انما هو كون الشيء شيئا من الاشياء فلا يتصف من هذه الحيثية بالكون او بنقيضه وانما المتصف
بالكون او بنقيضه المنقسم اليهما هو شيء من الاشياء واما الوجود لا من حيث هو كون ووجود بل من حيث انه مفهوم في العقل
ومتميز من الشيء [illegible] الاشياء اي الحاصل في العقل بعد الانتزاع فهو شيء وقابل للاتصاف بالوجود والكون مطلقا او في
[illegible] من هذه الحيثية [illegible] المتصف بالوجود او بنقيضه لكونه لا موجودا او معدوما فيثبت الحال ومن الحيثية
[illegible] من حيث انه كون [illegible] ليس شيئا من الاشياء [illegible] او بنقيضه لصح ان يقال انه من هذه
الحيثية موجود او [illegible] معدوم او لا معدوم وهذا هو [illegible] [illegible] [illegible] ان الوجود ليس من حيث هو وجود
شيئا من الاشياء والا من شانه قبول القسمة الى الوجود و[illegible] الاتصاف باحدهما [illegible] شيء من الاشياء
ومحل [illegible] الوجود الغير لكنه ليس [illegible] [illegible] احد ان [illegible] واسطة بين الوجود والعدم
واسطة يجب كونها [illegible] كونها احد الطرفين [illegible] موجودا او محلا وما هو [illegible]
ان يكون واسطة بينهما وعلى هذا التقرير الذي قررناه اندفع [illegible] [illegible] ان هذا الجواب لتسليم الملازمة [illegible]
الواسطة وقد [illegible] هذا [illegible] بان [illegible] هذه على ان [illegible] [illegible] الوجود واما لا معدوم ولا الاول
[illegible] ثالث [illegible] هذا الجواب على ان هذه المنفصلة ذات الاجزاء الثلثة خالية عن القضية المعقولة لان كل جزء منها [illegible]
[illegible] لسبب الحقيقة [illegible] الاعتبار والا لا يستلزم [illegible] فلم يتم حقيقتهم بين الوجود ونقيضه وان كان حمل الوجود على الوجود
على سبيل الاشتقاق [illegible] وهي غير معقولة فان المراد الوجود لا يرد عليه القسمة الى هذه الاجزاء الثلثة لكونها غير متصورة
[illegible] الاعتراف بالواسطة وقد [illegible] كلام المص [illegible] بعد اعتبار الاجزاء الثلثة بان الوجود لا يرد عليه هذه القسمة الثلثة
لكون القسم الثالث غير [illegible] لما مر من ان الوجود يرادف الثبوت والعدم النفي [illegible] ان ما لا يكون ثابتا ولا منفيا غير محتمل
كذلك ما لا يكون موجودا ولا معدوما وقد يوجه [illegible] بان القسمة المثبتة للحال هي القسمة الواردة على الامر الثابت والوجود ليس
بثابت على مذهبهم [illegible] والوجه هو ما ذكرنا واجاب الامام عن هذه الحجة باختيار ان الوجود معدوم في الخارج ومنع امتناع
اتصاف الشيء بنقيضه على سبيل الاشتقاق وتوجيهه انه يشتق لصدق على الوجود في الذهن انه معدوم في الخارج وصرح
عنه ولا استحالة فيه انما الاستحالة في اجتماع الوجود والعدم في محل واحد وبثبوت احدهما متصفا بالاخر او حمل احدهما مواطاة
على الاخر واما ارتفاع احدهما [illegible] بان الامر فليس بمستحيل واجيب ايضا باختيار ان الوجود موجود بوجود هو عينه وليس بشيء
[illegible] تقدم الحجة عليه بالوجود كما مر سابقا وبالجملة هذه الشبهة ليست بتلك القوة التي توهمها شارح المقاصد
الثاني ان الكلي [illegible] الجزئيات متحقق في الخارج [illegible] ليس بموجود والا لكان [illegible] من جزئياته الموجودة كزيد مثلا لامتناع
[illegible] [illegible] لا يكون [illegible] ولا معدوم ولا [illegible]

تقوم الموجود بالمعدوم والجواب ما اشار اليه الشارح [illegible] ان الاجزاء [illegible]
الموجودة في الخارج لكنه من الاجزاء العقلية لان الجنس [illegible] الجنس
كما ان الجنس والفصل من الاجزاء العقلية [illegible] الموجودة في الخارج [illegible] والتشخص [illegible] التشخص
وهذا لا ينافي كون الكلي الطبيعي في الخارج [illegible] مذهب المحققين فان وجود الكلي الطبيعي في الخارج [illegible]
للتشخص [illegible] الامر الذي هو [illegible] بل كلاهما موجود [illegible]
والى التشخص عارض وكل واحد من العارضية والمعروضية انما هو بحسب العقل دون الخارج [illegible] ان
اما اذا اردت ان الكلي من حيث هو عارض للتشخص ليس بموجود في الخارج فمسلم بل هو من هذه الحيثية معدوم [illegible]
بالمعدوم وانما يلزم لو كان عارضا خارجيا له وليس كذلك كما عرفت وان اردت انه من حيث هو [illegible] ليس [illegible]
اصلا فلم لا يجوز [illegible] اذ كل ما هو موجود مطلقا لا يلزم ان يكون [illegible] الثالثة ان جنس الهيئات [illegible]
كلونية السواد ليس بمعدوم والا لزم تقوم الموجود بالمعدوم [illegible] لانه جزء من حقيقة السواد [illegible]
ولا بد من قيام احدهما بالاخر [illegible] احتياج بعض الاجزاء [illegible]
وهما عرضان لا محالة فيلزم قيام العرض بالعرض [illegible] باتفاق المتكلمين [illegible]
السواد في الجنس والفصل [illegible] احتياج بعض
اجزائها في الحمل فلا يلزم قيام الجنس [illegible] ولا العكس [illegible] بالعرض لانا نقول [illegible]
الاجزاء المحمولة في الجنس والفصل [illegible]
فيلزم قيام العرض بالعرض [illegible] بالمعدوم [illegible]
بين الجزئين بان يتوقف قيام احدهما [illegible] ان يقوم احدهما بالاخر [illegible]
ان التركيب الحقيقي يقتضي الاحتياج [illegible] والا لزم ان يحصل التركيب بين الحركة
والسخونة القائمتين بالجسم لتوقف قيام السخونة به على قيام الحركة به [illegible] لان التركيب الحقيقي
يقتضي الاحتياج [illegible] تحقق التركيب الحقيقي [illegible]
المصنف الذي اشار بقوله ويجوز قيام العرض بالعرض [illegible] عرض [illegible]
كما سيحققه الشارح في المقصد الثاني عند قوله وقد يفتقر الحال الى المحل بتوسط [illegible] الجواب انما هو على
سبيل التنزل والا فالجواب عن هذا الوجه انما هو الجواب عن الوجه الثاني كما لا يخفى [illegible] ههنا [illegible]
ههنا ان يقول لو اردت ان جنس السواد لو كان معدوما في الخارج لتقوم الموجود بالمعدوم [illegible] السواد
في الخارج متقوما من اللونية وليس كذلك لان اللونية من الاجزاء العقلية للسواد [illegible]
[illegible] السواد ومتمايزة عنه [illegible] موجودة في الخارج بل [illegible] ذلك وجود
طبيعة اللون في الخارج كما اشرنا اليه وان اردت انه ليس بموجود مطلقا فمسلم بل هو موجود في العقل [illegible] كونه
موجودا في العقل [illegible] حقيقة السواد بحسب الخارج [illegible] الاحتياج وقيام العرض بالعرض [illegible]
الاجزاء العقلية لكونها منتزعة من حقيقة بسيطة ولا تمايز بينها الا بحسب الاعتبار [illegible] العقل ثم اعلم ان
الوجهين [illegible] كما لا يخفى [illegible] في وجه واحد واجاب عنه بالجواب المذكور [illegible]

الوجهين

المواقف اقتصر على الوجه الاخير واجاب عنه بكلا الجوابين المشترك والمختص بالاخير ولذا لما ادعى العلامة التفتازاني في شرح كلام المص على الاقتصار
بثاني الوجهين وجعل الجوابين جوابين عنه ولا يخفى بعده عن سوق كلام المص ثم ان الامام الآمدي اعترض على ما بني عليه اصل الجواب من قولهم لا تمايز
بين الاجناس والفصول في الاعيان بل في الاذهان بان حكم العقل بالتمايز ان طابق الخارج فكلام مثبتي الحال وان لم يطابق كان جهلا لا عبرة به واجيب عنه
ان اريد بالمطابقة ان يكون في الخارج بازاء كل صورة ذهنية هوية علحدة فلا نم لزوم الجهل على تقدير عدمها والا لم يصدق الحكم بشيء من الاعتبارات والماهيات
الجهل كونها بازاء كل صورة ذهنية صورة لهوية عينية علحدة وليس كذلك وان اريد ان يكون بازاء كل صورة هوية يكون المتحقق من تلك الصورة في الخارج
تلك الهوية والحاصل من تلك الهوية في الذهن تلك الصورة فلا نم ان المطابقة بهذا المعنى يستلزم ان يكون هناك امور متمايزة بحسب الخارج وانما يلزم
ذلك لو لم ينتزع العقل من هوية واحدة صورا مختلفة كما سيأتي تحقيق ذلك ثم ان المص لما اشار الى الاجوبة عن وجوههم بالمنع اراد ان يشير الى
الجواب عنها بطريق النقض اجمالا فقال ونقضوا بالى انفسها يعني ان مثبتي الحال لو نقضوا في هذه الوجوه بالحال نفسها وبيان ان حاصل دليلكم هو ان الموجودات
مشتملة على ما به الاشتراك وما به الامتياز فهما ليس بموجود ولا معدوم فهو حال وهذا بعينه وارد عليكم فان الاحوال كلها مشتركة في الحالية ومختص
كل منها بما به يمتاز عن الاحوال الاخر فهما ليس بموجودين والا لزم قيام الصفة بالصفة وهو محال كقيام العرض بالعرض بلا فرق ولا معدومين
والا لتقوم ما ليس بموجود ولا معدوم بالمعدوم وهو ايضا محال كتقوم الموجود بالمعدوم بالفرض فهما حالان ومشتركان مع سائر الاحوال في
الحالية وممتازان عما به الامتياز وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل هذا هو تقرير النقض على ما هو المشهور ولا يخفى توقفه على كون ما به
الاشتراك جنسا وعليه منع ظاهر ولعل المص للاشارة الى ذلك قال ونقضوا بالى انفسها [illegible] الامام الرازي بان الحالية ليست صفة
ثبوتية حتى يلزم ان يكون للحال حال اخر اذ لا معنى للحال الا ما لا يكون موجودا ولا معدوما وهو صفة سلبية فلا يكون الاشتراك فيها اشتراكا
في امر ثبوتي ليلزم تسلسل الاحوال ونقضه المص على ما في شرح المقاصد بانه [illegible] سلبا فنفي [illegible] وصف ثابت للموجود ليس بموجود
ولا معدوم [illegible] حالا مع انه ليس بموجود ولا معدوم [illegible] ان الحالية [illegible] غير سلب الوجود والعدم المختص
بتلك الامور التي تسمونها حالا ولتشترك الاحوال فيه هذا ثم ان القائلين بالحال [illegible] النقض بوجهين الاول منع قبول الحال
التماثل والاختلاف لان ذلك عندهم من خواص الموجود والثاني التزام التسلسل في الثابتات ومنع استحالته والبرهان قائم في الامور الموجودة
دون الثابتة والمص قد اشار الى بطلان هذين الوجهين بقوله والعذر بعدم قبول التماثل والاختلاف والتزام التسلسل بكم اما بطلان
الاول فلان قبول الحال التماثل والاختلاف ضروري فان كل شيئين يشير العقل اليهما فاما ان يكون المفهوم من احدهما هو المفهوم من
الاخر او غيره فعلى الاول هما المتماثلان وعلى الثاني هما المتغايران فان قيل هذان هما التماثل والاختلاف باصطلاحكم ونحن انما اخذنا في
دليلنا التماثل والاختلاف باصطلاحنا وهو ما يكون بين موجودين فلا نقض علينا اذ النقض هو اجراء الدليل بعينه لا مع تغيير اجاب المحقق
الشريف بان هذا نقض للمجموع دليلكم المشتمل على الاشتراك والتباين فلا يقدح فيه التغيير من بعض الوجوه مثلا اذا قال المستدل ههنا ما به
الاشتراك وما به الامتياز محمولان لاستحالة تركيب الموجود من المعدوم وقال الناقض انهما محمولان لاستحالة تركيب ما ليس بموجود
ولا معدوم من المعدوم لم يكن ذلك قادحا في كونه نقضا لخطى الدليل ومثل هذا كثير في موارد النقوض واما بطلان الثاني فانه لا فرق في
اجراء براهين امتناع التسلسل سيما برهان التطبيق بين الامور الموجودة والامور الثابتة واما ما ذكره الامام من ان في تجويز التسلسل انسداد
ابطال حوادث لا اول لها واثبات الصانع ففيه ان المتصف بالحدوث والمحتاج الى الصانع عندهم انما هو الوجود دون الثبوت على ان في
اثبات الصانع طريقا اخر لا يتوقف على ابطال التسلسل كما سيأتي في موضعه فلا انسداد الا ان يقال ان المتكلمين من اخرهم ذهبوا
الى امتناع امور غير متناهية مطلقا سواء كانت مجتمعة في الوجود او متعاقبة فيه واعتمدوا في ذلك على برهان التطبيق ولا شك ان
جريانه في الامور الثابتة المجتمعة في الثبوت اظهر من جريانه في الامور المتعاقبة في الوجود فلو جوزوا التسلسل في الامور الثابتة وهي الاحوال

اتفق به ذلك البرهان والنقد عليهم باب ابطال حوادث لا اول لها والنقد عليهم انه اثبات الصانع لاعتمادهم فيه على ابطال حوادث
لا اول لها في تفريع بطلان ما فرعوا على القول بثبوت المعدوم والقول بالحال على بطلانهما واليه اشار المصنف بقوله
فبطل ما فرعوا عليهما من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم وانتفاء تاثير المؤثر وتباينها واختلافهم في اثبات صفة الجنس
وما يتبعها في الوجود ومغايرة التحيز للجوهرية واثبات صفة المعدوم بكونه معدوما وامكانا ووصفه بالجسمية ووقوع الشك في
اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحيوة وهذه هي فروع القول بثبوت المعدوم وقسمة الحال الى المعلل وغيره وتعليل
الاختلاف بها هذا ما فرعوا على القول بالحال اما فروع القول الاول فمنها ما هو متفق عليه بينهم ومنها ما هو مختلف فيه بينهم ومنها ما هم
مما اختلفوا فيه فالمتفق عليه امور الاول الذوات الثابتة في العدم من كل نوع غير متناهية الثاني انه لا تاثير للمؤثر في تلك
الذوات لكونها ثابتة ازلا ومستغنية في ثبوتها عن المؤثر بل انما تاثير المؤثر في اخراجها الى الوجود واعطائها صفة الوجود الثالث
ان تلك الذوات متفقة في الماهية وانما اختلافها بحسب التشخص والامور العارضة فقط فقوله وتباينها عطف على تاثير اي انتفاء
تباينها واختلافها، فيه ايضا امور الاول ان المعدوم هل هو متصف في العدم بصفة الجنس كالجوهرية للجوهر والسوادية للسواد الى غير
ذلك وما يتبعها في الوجود كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلا ام لا فبعضهم على الاول وبعضهم على الثاني الثاني ان التحيز هل هو مغاير للجوهرية
تابع لها في الوجود كما هو مذهب بعضهم ام هو [illegible] الثالث ان المعدوم هل له صفة ثابتة للمعدوم و
يتصف المعدوم بها في العدم كما ذهب اليه بعضهم ام لا كما ذهب اليه [illegible] والرابع ان المعدوم كالجوهر هل هو جسم حال كونه معدوما
ويتصف بالجسمية في العدم كما ذهب اليه [illegible] من انه هل يجوز القطع بان للعالم صانعا متصفا بالعلم
والقدرة والحيوة مع الشك في انه موجود [illegible] اتصاف المعدوم بصفة ام لا كما هو مذهب غيره واما فروع
القول الثاني فاصلها تقسيم الحال الى ما [illegible] كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة
والى ما ليس كذلك كاللونية للسواد فانها لا تعلل [illegible] اشياء وثانيهما تعليلهم اختلاف الذوات في العدم بالاحوال
فان القائلين بكون الذوات المعدومة متصفة بالصفات جعلوا تلك الصفات احوالا ودل ذلك على ان الحال عندهم لا يجب ان
يكون صفة لموجود وغير ذلك مما لا فائدة بذكره اشارة الى فروع اخرى كتقسيمهم تلك الصفات الثابتة للذوات في العدم التي
جعلوها احوالا في الجواهر الى ما يعود الى الجملة اي مجموع ما يتركب عند البنية كالحيوة وما هو مشروط بها كالعلم والقدرة والى ما يعود
الى التفصيل اي الافراد كالجوهرية والوجود والكون وفي الاعراض الى الصفة النفسية كالسوادية والصفة الحاصلة بالفاعل كا
الوجود والى ما يتبع العرض بشرط الوجود كالحلول في المحل تذنيب لما كان القول بثبوت المعدوم في الخارج وتحقق الواسطة بينه وبين
الوجود ظاهر البطلان واضح الفساد وقد ذهب اليهما جمع كثير من العلماء المتبحرين قصد جماعة من المتاخرين تحصيل شيء يصلح منشأ
للاشتباه فقال صاحب المواقف في المقام الثاني والذي اصبهم اراده حسبانا ان [illegible] النقيضين انهم لما وجدوا مفهومات يتصور عروض
الوجود لها اي بان يحاذي بها امر في الخارج فسموا تحققها وجودا وارتفاعها عدما ومفهومات ليس من شانها ذلك كالامور الاعتبارية التي
تسميها الحكماء معقولات ثانية فجعلوها لا موجودة ولا معدومة ونحن نجعل عدم الوجود سلب الايجاب وهم يجعلونه عدم ملكة ولا
[illegible] نزاعهم في المعنى الا في التسمية انتهى كلام المواقف وقال شارح المقاصد والحق ان هذا الظن لا يغني من الحق شيئا اما اولا فلانه انما
يصح لو كان المعدوم عندهم مباينا للممتنع لا يطلق عليه اصلا كما ذكره بعضهم لا اعم على ما قرره صاحب المواقف وغيره لظهور انه لا يعرض
له الوجود اصلا واما ثانيا فلان الحال يكون ابعد عن الوجود من المعدوم اذ انه ليس له التحقق ولا امكان التحقق وليس كذلك فانهم
يجعلونه قد تجاوز في التقرر والتحقق والثبوت حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولهذا جوزوا كونه جزءا للموجود كاللونية للسواد واما ثالثا فلانه
ينافي

ينافي ما ذكره في تفسير الواسطة من انه المعلوم الذي له التحقق لا باعتبار ذاته بل تبعا للغير او الكائن في الاعيان لا بالاستقلال بل تبعا للغير ثم قال ويمكن دفع الاعتراض بان المراد بالتحقق الذي يتصور عروضه للمعدوم دون الواسطة هو التحقق بالاستقلال وان الواسطة بكونه اقرب الى الوجود من جهة ان التحقق بالتبعية حاصل له بالفعل ثم حاول الشيخ على ما يتهم مظنة للاشتباه في المقامين فقال اما في الاول فهو ان العقل جازم بان السواد سواد في الواقع وان لم يوجد اسباب الوجود من الفاعل والقابل فان اسباب الماهية غير اسباب الوجود على ما سيأتي فعبروا عن هذا المعنى بالثبوت في الخارج لما رأوه متميزا من شائبة التقرير والتحقق مع نفيهم الوجود الذهني وهو قريب من قول الفلاسفة ان الماهيات ليست بجعل الجاعل وحاصله انهم وجدوا الفرق بين الممتنعات والمعدومات الممكنة بان لها ماهيات تتصف بالوجود تارة وتعرى عنه اخرى بحسب حصول اسباب الوجود وعدم حصولها فعبروا عن ذلك بالشيئية والثبوت في الخارج واما في الثاني فهو انهم وجدوا بعض ما يتصف به الموجود كوجود الانسان وايجاده اسناده اباه وعالمية ولونية السواد وقد قام الدليل على انه ليس بموجود ولم يمكن لهم سبيل الى الحكم بانه لا تحقق له اصلا لما رأوا الموجودات تتصف به سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد على انه لو وجد اعتبار العقل وفرضه فهو ليس بموجود في العقل فعبروا بان لهذه المعاني تحققا ما في الخارج وليس بموجود ولا معدوم بل واسطة وسموه بالحال وتوضيحه انه اذا صدر المعلول عن العلة فنحن نجد في كل منهما صفة كانت معدومة قبل العلية اعني الموجدية والوجود فلا يكون معدومة ضرورة التفرقة بين الحالين وقد قام الدليل على انها ليست بموجودة فيكون واسطة انتهى الكلام شارح المقاصد **المسئلة الثانية** في الوجود المطلق والمقيد وقابليهما اعلم انك قد عرفت غير مرة ان المراد من الوجود ليس الا كون الماهية وتحققها فلا يمكن ان يتحقق الوجود الا وله اضافة الى ماهية ما وشيء ما ولا يلزم من ذلك ان يكون الوجود معنى اضافيا بل معنى له اضافة ما فرق ما بين المعنيين وكل معنى غير اضافي وان كان مما له اضافة فلا شك في انه يتعقل من حيث هو غير مضاف الى شيء ما لكن المراد بالوجود المطلق هنا ليس من حيث هو غير مضاف اصلا بل المراد ما هو غير منسوب ومضاف الى شيء بعينه وماهية بخصوصها وان كان منسوبا ومضافا الى شيء ما وماهية ما مطلقا وذلك لانا نعلم قطعا ان المحجوب عنه ليس الا الوجود من حيث هو وجود لشيء وكون وتحقق الماهية لا مفهوم الوجود من حيث هو وكذا المراد من العدم المطلق انما هو رفع الوجود لا بنسبته واضافته الى ماهية مخصوصة وان كان منسوبا الى ماهية لا من حيث هو غير مضاف الى شيء ما اصلا كيف ولو لم يؤخذ مضافا الى الوجود لم يكن له مقابلا فاذا وجب اعتبار اضافته ونسبته الى الوجود فالاطلاق المعتبر فيه انما هو الاطلاق المعتبر في الوجود الذي له وهذا هو المراد من قوله ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق اي غير منسوب ومضاف الى ماهية مخصوصة كالكتابة والضحك او غير ذلك بيان ذلك ان الوجود على قسمين وجود الشيء في نفسه ووجود الشيء لغيره ففي الاول اذا قصد اثباته للشيء جعل الشيء موضوعا وجعل لفظ الوجود محمولا من غير تقييد او اعتبار تقييده لشيء مخصوص فيقال مثلا الانسان موجود من غير ان يعتبر تقييده لشيء مخصوص حتى يكون وجود الانسان سوى ما يقتضيه كون الوجود نفس تحقق الشيء وكونه من اضافته الى شيء ما كما بيناه وهذا هو المراد بالوجود المطلق وفي الثاني اذا قصد اثبات وجود ذلك الشيء لغيره ذلك الشيء وجعل ذلك الغير موضوعا وذلك الشيء او وجود ذلك الشيء محمولا على سبيل الحمل الاشتقاق فيقال الانسان كاتب او موجود له الكتابة فهذا اعني وجود المحمول لذلك الموضوع هو الوجود المقيد وكذا العدم على قسمين عدم الشيء في نفسه وهو مقابل الوجود الشيء في نفسه وهو مقابل الوجود لغيره فقوله فيقابله عدم مثله اي في عدم اعتبار اضافته ونسبته الى ماهية بخصوصها فيقال زيد معدوم من غير ان يقصد انه معدوم عنه شيء كالكتابة بخلاف زيد معدوم عنه الكتابة او لا كاتب او غير كاتب وبالجملة العدم المقيد لشيء بخصوصه وهذا اعني العدم في قولنا زيد معدوم مطلقا هو العدم المطلق المقابل للوجود المطلق ومقابلته للوجود المطلق هو المعروف بتقابل السلب والايجاب وهو باعتبار كونه رفعا له فهو بهذا الاعتبار لا يمكن ان يجامعه بان يكون موضوعهما واحدا باعتبار وجد موضوعا للوجود المطلق وللعدم المطلق الذي هو رفعه باعتبار كونه رفعه كما هو المعتبر في اجتماع المتقابلين ولكن قد يمكن ان يجامعه لا من حيث هو مقابله ورفعه بان يفرض موضوعا موصوفا بالوجود المطلق في الواقع ويرفع عنه الوجود المطلق ويتصف بالعدم المطلق فهذا الموضع موضوع

للوجود المطلق الواقعي وللعدم المطلق الفرضي معا فقد اجتمع في هذا الموضوع الوجود المطلق والعدم المطلق معا وهذا العدم المطلق وان كان مقيسا الى هذا
الوجود المطلق المجامع له ومقابلا اياه لكن مجامعته له ليس من حيث هو مقابل له لان مقابلته انما هو من حيث هو كونه رفعا له وكونه رفعا له رفعا له
انما هو بحسب الفرض لا بالفعل وهذا معنى قوله وقد يجتمعان اي الوجود المطلق والعدم المطلق في موضوع واحد لا باعتبار التقابل قال الفاضل
القوشجي فانا اذا قلنا كل معدوم مطلق يمتنع الحكم عليه فان ذات الموضوع في هذه القضية يكون موصوفا بالمعدوم المطلق لكونه عنوانا له وبالوجود
المطلق لانه متصور موجود في الذهن لكن هذا الاجتماع لا يقدح في تقابلهما اذ المعتبر في التقابل ان لا يجتمع المتقابلان في محل واحد بحسب نفس الامر
اي يتصف بكل منهما في نفس الامر وههنا ليس كذلك فان اتصاف ذات الموضوع بالوجود وان كان في نفس الامر لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب
نفس الامر بل بحسب فرض العقل وهذا ليس من اجتماع المتقابلين المستحيل كما اذا كان كلا الاتصافين بحسب فرض العقل فان العقل قد يفرض
ذاتا موصوفة بالوجود والعدم معا وليس ذلك من الاجتماع المستحيل للمتقابلين والى هذا المعنى اشار بقوله وقد يتعقلان معا اي الوجود
والعدم معا اي يجتمعان في محل واحد انتهى كلام شارح القوشجي فقيد انه كان ينبغي على هذا ان يقول كما قد يتعقلان معا كما لا يخفى على انه كما لا
يقدح كون احد المتقابلين مفروضا في اجتماعهما لا يقدح كون كليهما مفروضين ايضا في ذلك فما الفرق بين هذه الصورة والصورة الاولى ليكون
الثانية توضيحا للاولى واما ما في الشرح القديم والحواشي الشريفية في شرح هذا المقام من انه قد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق قد لان العدم المطلق
يتصور فيعرض له الكون المطلق لكن لا باعتبار التقابل بل بغير اعتبار الاجتماع لان العدم المطلق من حيث انه سلب الوجود المطلق مقابل له
ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له يجتمع معه فباعتبار انه سلب لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه معروض له لا يقابله بل يجتمع معه
وقوله وقد يتعقلان معا دفع لما يتوهم من ان العدم المطلق لا يمكن ان يتصور اذ لا تميز له في نفسه اصلا وتقرير الرد انه كما يمكن ان يتصور
الوجود المطلق يمكن ان يتصور العدم ايضا وهو العدم المضاف الى الوجود المطلق وذلك لا ينافي كونه عدما مطلقا فاورد عليه الشارح القوشجي
اما اولا فان اجتماع المتقابلين بعروض احدهما للآخر ليس مستحيلا حتى يحتاج الى الاعتذار بتغاير الجهة انما المستحيل اجتماعهما
بعروضهما لمحل واحد واما ثانيا فلو اجتمع الوجود والعدم في محل واحد بان يكون موجودا ومعدوما معا يمكن اجراء هذا العذر فيه بان يقال
العدم من حيث انه سلب للوجود مقابل له ومن حيث ان الوجود عارض لمحله يجتمع معه واما ثالثا فانه لو كان معنى قد يتعقلان معا
ما ذكره لكان معا لغوا واقول يمكن ان يقال معنى قول المصنف لا باعتبار التقابل على ما حملهما الشارح لو اجتمعا باعتبار التقابل يلزم ان يكونا مطلقين
لان العدم ح لا يكون رفعا للوجود العارض له فلا يكون رفعا للوجود المطلق فلا يكون عدما مطلقا وعلى هذا لا يرد عليه شيء مما اورده
اما الاول والثاني فظ واما الثالث فلان قوله قد يتعقلان معا اذا كان دفعا للتوهم المذكور فلا بد من قوله معا اذ ذلك التوهم ينشأ
من انه يضاف العدم الى الوجود ليصير متميزا فلا بد من تعقل الوجود ايضا ثم اقول لا يبعد ان يكون قوله وقد يتعقلان معا اشارة الى ما اشرنا
اليه من انما يتعقل كل من مفهومي الوجود والعدم دون اضافته ونسبته الى شيء ما اصلا فان ذلك وان كان في الوجود اظهر لكون العدم
يحتاج في تعقله الى تعقل الوجود لكونه رفعا له لكن بعد تعقله لا يحتاج الى تعقل شيء اخر فحينئذ يتعقل الوجود والعدم معا لا محتاجين
الى شيء من الاشياء اصلا فليتدبر وقد يؤخذ الوجود مقيدا باعتبار اضافته ونسبته الى مهية معينة كوجود البصر لزيد ووجود
الكتابة للانسان فيقال زيد موجود له البصر والانسان موجود له الكتابة وقد يشتق من ذلك القيد الذي هو مهية مخصوصة كالبصر
والكتابة اسم كالبصير والكاتب فيقال زيد بصير والانسان كاتب او يضاف لفظة ذو الى ذلك القيد فيقال زيد ذو بصر والانسان
ذو كتابة والجسم ذو سواد وهذا هو الوجود المقيد كما عرفت فيقابله عدم مثله في اعتبار التقييد والاضافة الى مهية
بعينها وهو العدم المقيد ويقال له عدم الملكة فان الملكة عبارة عن ذلك الامر الوجودي الذي قيد به الوجود المقيد اعني المهية
المخصوصة وقد يوضع لذلك العدم اسم خاص مثل العمى لعدم البصر والامية لعدم الكتابة فيقال زيد اعمى او امي او مقابله
ذلك العدم مع الوجود الذي جعله له ومنه الى هو المعروف بتقابل العدم والملكة فيفتقر ذلك العدم الى الموضوع كافتقار

اجتماع المتقابلين بل اجتماعهما باعتبار التقابل بل الفرض

كافتقار

فالعدم فيه ... ملكة لما كانتا موجودة لغيرها فذلك الغير هو موضوعهما فهي لا محالة محتاجة في وجودها الى ذلك الموضوع ولا بد في ذلك الموضوع
من قابلية لتلك الملكة ضرورة امتناع ان يكون كل شيء موصوفا بكل شيء فوجود الملكة لما كان لموضوع قابل كان عدمها ايضا من موضوع قابل
فليس عدما مقابلا معتبرا فيه النسبة الى الوجود فهو وجودي بهذا الاعتبار فلا بد له من موضوع موجود يقوم ذلك العدم به كما في الظلمة
من الموضوع هو الموضوع الموجود في الخارج ولاما اختص هذا بالوجود والعدم الحقيقيين ولما اعتبر في العدم والملكة ... كون الموضوع قابلا
للملكة وقابلية الشيء لشيء قد تكون بالشخص اعني ان يكون شخص ذلك الشيء قابلا له وقد يكون بالنوع اعني يكون نوع ذلك الشيء قابلا له
وان لم يكن ذلك الشخص ... قابلا له وقد يكون بالجنس اعني ان يكون جنس ذلك الشيء وان كان في ضمن انواع اخر قابلا له وان لم يكن ذلك النوع قابلا
له فمثال الاول ... ومثال الثاني ... ومثال الثالث هو العقرب مثلا والى هذه اشار المصنف بقوله
... الموضوع شخصا او نوعا وجنسا ... قابلية الشخص الملكة في وقت اتصافه بالعدم كما في عدم اللحية عن جاهل
... العدم والملكة المشهوران وعلى الاخيرين وكذا على الاول اذا لم يكن القابلية في وقت الاتصاف بالعدم كما هو في عدم اللحية
... العدم والملكة الحقيقيتان واعلم ان العدم والملكة اذا اخذا بسيطين فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة مثل
الكتابة واللاكتابة ... واذا اوجب وسلب احدهما بعينه كان التقابل بينهما اعني بين النسبتين تقابل السلب والايجاب
زيد كاتب وزيد ليس بكاتب واذا ... او سلب كلاهما فالنسبتان ... كزيد كاتب وزيد لا كاتب او زيد
ليس بكاتب وزيد ليس بلا كاتب واعلم ايضا ان وجود الملكة ... وكذا العدم ... اذا حمل على الملكة ... وجودا مطلقا
وعدما ... مثل الكتابة ... او ... كاتب او كاتب وزيد لا كاتب
... كما عرفت وينبغي ان يعلم ايضا ان المراد من الوجود ... العدم ... الوجود الخاص والعدم الخاص وانه لا
بين ... والخاص ... الاستعمال والاطلاق ... وجود ... فهو خاص باعتبار وان
التقابل بين الخاصين هو التقابل السلب والايجاب ... تقابل العدم والملكة كما عرفت فعليك بالتامل
... ماذكرنا في هذه المسئلة من الاحكام فان الناظرين في ... قد غفلوا عما هو الحق في هذا المقام

في بساطة الوجود وعدم تركبه لا من الاجزاء المحمولة ولا من الاجزاء ... فاشار الى الاول بقوله ولا جنس له
اي للوجود اذ الوجود كما هو تحقق الاشياء وليس من جنس الاشياء فلا مشارك له مع الاشياء وجنس الشيء انما هو ما به مشاركته مع
غيره واشار الى الثاني بقوله بل هو بسيط اي ليس له جزء اصلا لا الجنس الذي هو من الاجزاء المحمولة ولا غيره ... لان الجزء ... شيء
وبعض ... كونه ومتحقق فالوجود انما هو كون وتحقق ذلك الشيء لا هو ولا ما هو مركب منه ومن غيره ... لا محالة شيء وبعضه
والحاصل انه بعد ملاحظة ان المراد من الوجود انما هو كون الشيء ومتحققه لا امر زائد وراء ذلك يحكم العقل ضرورة بانه لا يمكن ان
يكون له جزء اصلا وانما استدل به على ذلك من انه لا اعم من الوجود لتصور كونه جنسا ... كما لو عرض في جميع الحقائق فلو كان له
جزء لكان معروضا للوجود فيلزم ان يكون الشيء عارضا لنفسه اولا ... لكون العارض ... عارضا ... وانه لو كان له جزء فاما ان يكون موجودا
فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما معدوما ... فيلزم تقوم الشيء بنقيضه ... على ذلك فلا نطول ... وقد يقال
ان المراد بالوجود الوجود فلو كان للوجود جنس لكان مقولا عليه وعلى ما بازائه في جواب ما هو لكن ما بازاء الوجود المطلق هو المعدوم المطلق
وليس له ذات ولا تعين بل هو لا شيء محض فكيف يستقيم ان يكون جزئه مفهوما محصلا معينا

في ان الوجود مشكك بالذات

اي ان الوجود ... متكثرة بالذات ... كثرة ماهياتها ومخالفة ... كما هو مذهب ... بيان ذلك انه لا محالة لكل
ماهية كانت فلها كون يصدر عنها بسببه اثار مخصوصة هي اثار تلك الماهية وهو كونها بحيث يصدر عنها تلك الاثار ولا شك

في ان حيثية صدور آثار مخصوصة مخالفة ومباينة لحيثية صدور آثار مخصوصة اخرى مخالفة الماهية التي لصدر عنها تلك الآثار
التي تصدر عنها هذه الآثار وهذه مخالفة ومباينة بالذات لا بمجرد الاضافة مع اشتراك الكونين المخصوصين في مطلق الكون
في ان كل واحد من هذه الاكوان المخصوصة كون خارجي بمعنى كون الخارج ظرفا لنفس الكون لا لوجوده على ما عرفت سابقا وكون عروض الوجود
الماهية في العقل ليس معناه ان الوجود الذي بمعنى الكون عقلي بمعنى كون العقل ظرفا لنفس الكون بل بمعنى كونه ظرفا لوجود الكون ومعنى
العروض هو كون الشيء موجود العرض فلما لم يكن الوجود موجودا في الخارج للماهيات متصفا عروض الوجود للماهية في الخارج وحكمنا بانه عارض
لها في العقل لا في الخارج فما هو فرد الوجود المطلق هو كون الماهية في الخارج بمعنى ان يكون في الخارج ظرفا لنفس الكون وهو موجود للماهية
ثابت لها في العقل بمعنى ان يكون في العقل ظرفا لوجوده وثبوته لا لنفسه ولا شك في ان هذا الفرد فرد بحسب نفس الامر لا بمجرد تعمل
العقل وانما يكون بمجرد تعمل العقل لو كان العقل ظرفا لنفسه لا لوجوده فثبوت هذا الفرد من الوجود للماهية لا يتوقف على ثبوت الماهية
قبل ثبوته لها الا في العقل ولا يلزم بمجرد ذلك ان لا يكون الوجود فرد ثابت للماهية في نفس الامر فاندفع الاشكال الذي ذكرنا سابقا
انه وارد على الحكماء في قولهم بان الوجود افراد متخالفة بالذات وذلك لان مدار ذلك الاشكال كان على امرين احدهما ان ثبوت الفرد
للوجود قائما بالماهية في نفس الامر يتوقف على الماهية بوجود سابق وثانيهما ان تقتضي كون واحد منه كون افراد لا يمكن ان
يكون بامر خارج عن الكون سوى مجرد الاضافة الى الماهية وقد ظهر مما ذكرنا ثبوت الامتياز وعدم التوقف كما لا يخفى على من
الله ذكرنا هو مراد الحكيم بقوله وتكثره اي الوجود المطلق بتكثر الموضوعات اي لسبب تكثر الماهيات التي يحمل عليها الوجود وعلى حسب
تكثرها ثم ان الوجود المطلق المشترك بين هذه الافراد اعني مطلق الكون المشترك بين هذه الاكوان المخصوصة انما هو مقول عليها
بالتشكيك على وجهين احدهما التقدم والتأخر وثانيهما الاولوية وعدمها كما قال الشيخ في الشفاء ان الوجود بما هو وجود لا يختلف
في الشدة والضعف ولا يقبل الاقل والانقص وانما يختلف في عدة احكام وهي التقدم والتأخر والاستغناء والحاجة والوجوب
والامكان انتهى فان الاولوية وعدمها يشمل الاستغناء والحاجة والوجوب والامكان كما لا يخفى وبيان التشكيك ان العقل لا
ينتزع هذا الفرد من المعلول ولا يعتبره وصفا له الا وقد اعتبر وانتزع فردا اخر وصفا للعلة ويشاهد ولعتبره وصفا للعلة
ولم ينتزع ولم يعتبر فردا اخر وصفا للمعلول وذلك هو معنى التقدم والتأخر بالعلية كما سيأتي ولما كان وجود الفرد المتقدم باعتبار
العقل لا في الخارج وكان صدق مفهوم الوجود المطلق عليه ايضا في اعتبار العقل ومقدما على صدقه على الفرد المتأخر بخلاف ما اذا
كان المتقدم موجودا في الخارج فانه لا يلزم ان يكون هناك صدق مفهوم عليه ايضا متقدما على صدقه على الفرد المتأخر وهكذا الكلام
في الاولوية فلا يتجه ان يكون صدق الوجود على وجود العلة اقدم من صدقه على وجود المعلول وعلى وجود الجوهر اولى من وجود العرض
ممنوع وانما المسلم اقدمية وجود العلة على وجود المعلول واولوية وجود الجوهر على وجود العرض لا اقدمية الصدق واولويته فتفطن
وهذا الذي ذكرنا هو معنى قولي ويقع اي الوجود المطلق بالتشكيك على عوارضها اي على افراد الوجود العارضة بحسب اعتبار العقل
للموضوعات التي هي الماهيات المخصوصة في قولنا الانسان موجود والفرس موجود والى غير ذلك فهذا التفريع من اتصاف الوجود افراد
واقعية متخالفة عارضة للماهيات في نفس الامر كما اوما اليه فيما سبق فاذا ثبت ان الوجود المطلق مقول بالتشكيك على افراده
ثبت انه عرضي بالنسبة عليها لا ذاتي كما على تقدير كون الافراد عبارة عن الحصص الحاصلة بالاضافة الى الماهيات على ما هو مذهب
المتكلمين وقدمته في مسئلة زيادة الوجود انه ليس جزءا من الماهيات فليس الوجود جزءا من غيره مطلقا اي لا من المعروضات كما سبق ولا من افراده
الفنفس الامرية لكونه مقولا بالتشكيك بالقياس اليها فهذا التفريع انما هو على مجموع ما سبق وقوله ويقع بالتشكيك على
عوارضها هذا ما تقرر عندي في شرح المقام الغويص ولا اظن ان تجد في غيري ما فيه من تحقيق

في اكل النسخة

الوجود للماهية ثابت لها في العقل بمعنى ان موجوديتها انما هو في العقل

من المعقولات الثانية ولنقدم مقدمة لبيان المعقول الثاني فنقول قد وجدتهم يستعملون هذه اللفظة في طائفتين من المعاني احديهما ما يجعلونه موضوعا للمنطق وذلك مثل الكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والموضوعية والمحمولية والقياس والقضية الى غير ذلك من المعاني التي يبحثون عنها في علم المنطق وثانيتهما الامور العامة المبحوث عنها في الحكمة والكلام وذلك مثل الوجود والشيئية والوحدة والكثرة والماهية والعلية والمعلولية الى غير ذلك مما يأتي في هذا الكتاب وكلتا الطائفتين مشتركتان في انهما معان معقولة لا يتصف بها الاشياء الخارجية وليست لها هويات خارجية متاصلة قائمة بموضوعاتها في الخارج بل انما عروضها لها وقيامها بها انما يكون حين وجودها اعني الموضوعات في الذهن فقط لكن الطائفة الاولى تعرض لموضوعاتها في الذهن من حيث هي موجودة في الذهن داخلا في الموضوع وبالجملة ينتزعها العقل من الماهية الموجودة في الذهن باعتبار وجودها في الذهن لا باعتبار وقوعها في الخارج ولذلك لا يتصف المعروض بها بحسب الخارج فان الجنسية عارضة للحيوان الموجود في الذهن ولا يتصف بها الحيوان الموجود في الخارج بحسب الخارج والطائفة الثانية عارضة للموضوعات من حيث هي لا مع التقييد بوجودها في الذهن وان كان ذلك العروض لا يكون الا حين وجود الموضوع في الذهن لان حيثية من حيث هي لا يكون الا في الذهن كما عرفت في مسئلة قيام الوجود بالماهية من حيث هي لا يكون وجود الموضوع في الذهن قيدا في العروض وبالجملة ينتزعها العقل من الماهية حين وجودها في الذهن لا باعتبار وجودها في الذهن بل باعتبار وقوعها في الخارج وفرق بين بين المعنيين ولذلك يتصف الموضوعات بهذه الطائفة من العوارض بحسب الخارج مع كون العروض في الذهن فان الماهية متصفة بالوجود في الخارج مع ان الوجود لا يعرضها الا في الذهن كما مر ولذلك ترى القوم في تشويش عظيم في تفسير المعقول الثاني وتعيين ما هو المراد منه وقد يعرف بما للوجود الذهني بحسبه مدخل في عروضه وقريب منه ما قيل هو ما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ولعل المراد ما اذا عقل عارضا لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر فلا يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون العوارض الذهنية قد ينفك تعقلها عن تعقل معروضاتها وقد يعرف بانها ما يعرض للمعقولات الاولى في الذهن ولا يحاذي بها امر في الخارج وظاهر ان التعريف اعم من الاول لشموله لجميع الطائفتين دون الاول حيث يختص بالطائفة الاولى ولهذا قد يظن ان في المعقول الثاني اصطلاحين قال سيد المدققين تعريفها المعروف من القدماء هو انها العوارض العقلية التي لا يحاذي بها امر في الخارج وقد عدوا منها الكلي والجزئي والقضية والشيء والذات والماهية والعلة والمعلول وسموا الممكن ونظائرها والمص تبعهم في ذلك وعد بعض المذكورات منها في الكتاب وجمهور المتأخرين ضبطوا ذلك بوجه يخرج اكثرها عند القدماء منها حيث اشترطوا ان يكون تعقل المعقول الثاني بعد تعقل شيء آخر رعاية لوجه التسمية ويخرج بذلك كثير من الامور المعدودة منها كالكلي والجزئي والقضية والشيء والعلة ونظايرها وحملوا العوارض العقلية على ما يقابل العوارض الخارجية ولوازم الماهية واردوا بالعوارض الخارجية ما لو حملت على معروضها صدق القضية خارجية فكل ما هو كذلك من المعدود منها يخرج عنها ومثل الجزئي والشيء والعلة يكون بهذا القيد خارجا بالضرورة ان زيد جزئي وشيء وعلة في الخارج ثم لما اورد ورود هذه الامور عنها اعترض بعضهم على القدماء بعدهم هذه الامور منها وبعض اخر ارتكبوا تكلفات بعيدة ليندرج هذه الامور فيها ولم يظفروا على ذلك انتهى ما اورده نقلا عن كلامه واقول التحقيق في هذا المقام ان يقال العوارض على ثلثة اقسام عارض يكون الخارج ظرفا لوجوده كالسواد وعارض لا يكون الخارج ظرفا لوجوده ولكن يكون ظرفا لنفسه كالوجود وعارض لا يكون الخارج ظرفا لوجوده ولا لنفسه كالكلية والاول يكون الخارج ظرفا للاتصاف به البتة لا محالة ويكون له ما يحاذي به في الخارج والثاني يكون الخارج ظرفا للاتصاف به لا يكون له ما يحاذي بها في الخارج لان المراد ان يكون ما يحاذي به موجودا في الخارج فالاول يكون عروضه للمعروض في الخارج لا محالة بخلاف الثاني والثالث فان عروضهما انما يكون في العقل اما

بان يكون الخارج ظرفا لوجوده ما يحاذيه لا ظرفا لنفسه والثاني لا يكون الخارج ظرفا فقط للاتصاف به ولا لما يحاذي به

الثالث فظ واما الثاني فلانه لو كان لعروض في الخارج لكان ثبوت ووجود لمعروضه في الخارج فان ذلك هو معنى العروض في الخارج فيكون
الخارج ظرفا لوجوده وهو خلاف المفروض بجميع ما لا يكون الخارج ظرفا لوجوده يكون عروضه في العقل فيكون من المعقولات الثانية
لكونه في الدرجة الثانية من التعقل لان عروضه انما كان في العقل وثبوت الشيء للشيء يتوقف على وجود المثبت له فمعروضه
يجب ان يعقل ليعقل عروض العارض له سواء كان منشاء عروضه هو وجود المعروض في العقل كما في العوارض الذهنية كالكلية
او لا كما في سائر الامور والاعتبارية حتى الاضافات فان للابوة انما يعرض بالذات الاب في العقل وادراك الاتصاف بها في الخارج
تحصلت رعاية وضبط التسمية في الجميع ولا حاجة لذلك الى التخصيص بما يكون منشاء عروضه هو الوجود في العقل واما تحليلهم
لا يحاذي بها امر في الخارج فلاخراج المحمولات الذاتية فانها ليست باجزاء حقيقية بل هي من الاجزاء التحليلية فهي بعد
التحليل في الحقيقة عوارض عقلية منشاء انتزاعها امر خارج عن نفس الذات لكنه يصدق ان لها ما يحاذي بها في الخارج وهو
الهوية البسيطة الخارجية كالسواد مثلا فانه هوية في الخارج يحاذي بها اللونية هي جنس لها باعتبار وباجزاء القابضية التي هي فصلها
باعتبار فظهر صحة التعريف الموروث من القدماء ودخل جميع العوارض الاعتبارية العقلية فيه ولا يرد من عد الامور المعدودة
منها ما اوردوا عليه ولا حاجة في دفعه الى تكلف اصلا اذا عرفت ذلك فمعنى قوله اعم والشيئية من المعقولات الثانية يعني انها
من العوارض التي تعقل ثانية بان يكون عروضها لمعروضاتها من حيث كونها معقولة فيكون هي في الدرجة الثانية من التعقل وليست
اي الشيئية متاصلة في الخارج اي موجودة فيه بان يكون الخارج ظرفا لوجودها وان كان ظرفا لنفسها ولعل الافادة هذا المعنى لم يكتف بان
يقول وليست متاصلة فتفطن ويمكن ان يكون هذه الجملة معطوفة على معنى قوله من المعقولات الثانية اي من العوارض التي تعقل
ثانية ولا يكون متاصلة في الخارج اي لا يكون بحذائها شيء اصيل في الخارج فيكون هذه الجملة بمعنى قولهم لا يحاذي بها امر في الخارج
فيكون اشاره الى تعريف المعقولات الثانية لكونه اول ما الحق هذه اللفظة وعليه لذلك الكشف في سائر المواضع بان يقول من المعقولات
الثانية واذا لم يكن الشيئية متاصلة في الوجود فلا شيء مطلق اي لا الشيء بخصوصيات الماهيات ثابت اي في الخارج والا لزم ثبوت الشيئية
فيه بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات اي في العقل كما هو شان المعقولات الثانية على ما عرفت واما بيان كون الشيئية من المعقولات
الثانية فهو انه لو كانت الشيئية المطلقة متاصلة في الوجود لحاذي بها امر في الخارج في الاشياء المخصوصة يكون بازائها وليس
كذلك فان الموجودات الخارجية اشياء مخصوصة مثل الانسان والفرس والسواد والبياض وامثال ذلك فليس في شيء منها امر
موجود في الخارج هو بازاء الشيئية المطلقة بل الشيئية المطلقة انما ينتزعها العقل من الشيء المخصوص اذا حصل في الذهن بان
يجرده العقل من جميع الخصوصيات فيبقى شيئية مطلقة واما ما قيل في بيانه من انه لو كان الشيء المطلق موجودا في الخارج لكان مشاركا
لغيره في الشيئية ومخالفا بخصوصية فيكون له شيئية وهكذا فيلزم التس فقد اعترض عليه بانا لا نسلم المخالفة بخصوصية زائدة على
ذات المشترك فان كل عام يشارك الخاص في مفهومه ويمتاز عن الخاص بنفس مفهومه المجرد عن الخصوصيات فمطلق الشيء على
تقدير وجوده يمتاز عن الاشياء المخصوصة بنفس مفهومه لا بامر زائد عليه حتى يلزم ان يكون للمطلق الشيئية شيئية اخرى و
ايضا لو صح هذا الدليل لم يوجد اصلا اذ لو وجد الحيوان مثلا لشارك الحيوانات الخاصة في الحيوانية وخالفها بخصوصية فللحيوان
حيوان ويتسلسل واما ما توهمه الشارح القوشجي من انه ان اريد ان مفهوم الشيء الكلي ليس بموجود في الخارج فلا وجه للتفريع
والتخصيص بمفهوم الشيء فان طبايع الكليات ليست بموجودة في الخارج سواء كانت معقولات اول او ثواني ففيه ان طبايع الكليات
التي هي المعقولات الاول موجودة في الخارج عند المحققين وهو مختار المصنف قدس سره كما سياتي واما تخصيصه الشيء بهذا الحكم من
بين سائر المعقولات الثانية مع كون جميعها مشتركة فيه فهو لكونها مساوقة للوجود ومبحوثا عنها ههنا وهو ليس ببعيد على

بحكم

جميع ما هو من المعقولات الثابتة بل السر في كل ما يجب عنده الى كونها منها او لعله كما قيل الدفع ما توهم بعض الناس من كون التي
حتى الملجئات السيد السند في تمايز الاعدام الاشبهة في كون الموجودات متمايزة بحسب الخارج واما الوجودات نحو قال بكونها افراد حقيقية
للوجود المطلق فلا يشك في تمايزها ايضا لها في الخارج عند من يقول بتحققها فيه ومن لا يقول بكونها افراد حقيقية بل انتزاعية واعتبارية
محضة فلا يقول بتمايزها في حد ذواتها الا في الخارج ولا في النفس الامر الا باعتبار اضافتها الى الماهيات كما عرفت واما المعدومات
التي من جملتها العدمات ففي تمايزها وعدم تمايزها خلاف فالحكماء وكثير من محققي المتكلمين قالوا بتمايزها واستاده المص فقال وقد
يتمايز الاعدام وهو يستلزم تمايز المعدومات الظلامي حال من وجهين واستدلوا عليه بوجوه احدها ان عدم المعلول يستند الى
عدم العلة دون غيره ولا غير البيه ولولا التميز لما صح ذلك وثانيها ان عدم الشرط ينافي وجود المشروط وعدم غير الشرط لا ينافيه
فالعدم المنافي متميز عن العدم الغير المنافي وثالثها ان عدم الضد كالسواد عن المحل يصحح وجود الضد الاخر كالبياض فيه وعدم غير
الضد لا يصححه فعدم الضد متميز عن عدم غير الضد والى هذه الوجوه الثلثة اشار المص بقوله ولهذا استند عدم المعلول الى عدم
العلة لا غير اي لا غيره عدم المعلول ولا الى غير عدم العلة وينافي عدم الشرط وجود المشروط وصحح عدم الضد وجود الضد الاخر بخلاف
باقي الاعدام اي بخلاف عدم غير الشرط فانه لا ينافي وجود المشروط بخلاف عدم غير الضد فانه لا يصحح وجود الضد الاخر فلولا امتياز تلك
الاعدام الثلثة عما عداها لما اختلف مقتضياتها واستدلت النفاة بان المعدومات والعدمات نفي صرف لا اشارة اليها اصلا وكل ما هو متميز
فله وجود لا محالة لان التميز صفة ثبوتية تستدعي ثبوت موصوفها بالضرورة والجواب عنه اريد ان ليس التمايز بين المعدومات والامر المحقق
في الخارج او ليست المعدومات او العدمات ماهيات عينية متمايزة فلا نزاع فيه لكن التميز لا يستدعي ذلك وان اريد ان ليس لمفهوم العدم
افراد متمايزة عند العقل يختص كل منها باحكام مخصوصة صادقة في نفس الامر والا لكانت لها ثبوت عند العقل فبطلانه ممنوع قال صاحب
المواقف والحق ان هذا الخلاف فرع الوجود الذهني اذ لا تمايز للمعدومات الا في العقل فان كانت تلك التمايز موجودة في الذهن اختص التمايز
بالموجود ولم يتصور معدوم مطلقا اي معدوم ليس له شائبة الوجود وان لم يكن تلك الماهيات كذلك موجودة فيه فبعض المعدومات الصرفة عالحجة امكن
ان يتصور ما هو معدوم مطلقا واعترض عليه شارح المقاصد بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز
الاعدام وجمهور المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها ثم قال فالاولى ان يقع في بيان التفريع انه لما كان التمايز عندهم
وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف فمن اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام عند تصورها لما لها من الثبوت الذهني وان
كانت هي اعداما في انفسها ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا انتهى وقد يقال لعل غرض صاحب المواقف انه كان ينبغي ان
يقع التفريع هكذا لا انه وقع وهو العكس وفي كلام شارح المقاصد ايماء الى ذلك بل في الكلام المواقف ايضا فتدبر ثم لما كان
الحكم بتمايز الاعدام في التصور مظنة الاعتراض بان التمايز يكون للموجودات الذهنية على ما هو راي المحققين من الحكماء والمتكلمين
لا للمعدومات واول المص التنبيه على الجواب بذكر بعض احكام على تدل على ان العدم بالذات لا ينافي الوجود باعتبار منها ان العدم
قد يعرض لنفسه بانه يتصور العدم وذلك التصور وجود له في الذهن ثم يفرض ان يزول ذلك التصور بل المتصور عن الذهن فذلك
فذلك الزوال هو عدم عارض لهذا المتصور الذي هو في نفسه عدم ومعدوم وان كان من جهة كونه متصورا موجودا فالعدم في
هذا الفرض قد عرض لنفسه فان قيل معنى العروض في العدم للعدم ان يكون ماهية العدم متحققة حتى يكون عدم ورفع قائما بها
والمفروض هاهنا هو زوال ماهية العدم عن الذهن لا كونها متحققة في الذهن وعروض عدم ورفع لها ولو سلم ان هناك
عروضا فالعارض ليس نفس العدم بل جزئي من جزئياته وذلك ظاهر اجاب المحقق الشريف عن الاول بانه لا فرق بين
مفهوم العدم وسائر المفهومات في ان كونها متصفة بالعدم انما هو بزوال ماهياتها لا بانها تكون متحققة وعدمها

قائمًا بها قيام الاعراض بمحالها فليس المراد بعروض العدم لشيء ما عدمه كما او غيره الا اتصافه به وصدقه عليه اشتقاقًا وعن
الثاني بان الجزئي العارض لمفهوم العدم المطلق متحقق له فيلزم عروض الكلي في ضمن ذلك الجزئي لنفسه والا لم يكن العارض
بتمامه عارضًا الان بقي مفهوم العدم عرضي لجزئياته لا ذاتي لها انتهى والتحقيق ان اتصاف امر بما هو جزئي لمفهوم يقتضي
اتصاف ذلك الامر بذلك المفهوم سواء كان ذاتيًا له او عرضيًا اذ لا معنى لاتصاف ذلك الجزئي بالمفهوم كليًا قال الشيخ في منطق
الشفا اي شيء وجدت فيه طبيعة عرض من الاعراض لو حمل فيه طبايع الامور التي تتصف لها ذلك العرض وصفًا كليًا الا فيلزم
يكون جميع الهيئات متصفة بنقايضها هي متصفة بها مثلًا يلزم كون الجسم المتحرك لا متحركًا ضرورة اتصافه مثلًا بالشكل الذي هو فرد
اللامتحركة لانا نقول نقيض الحركة هو سلب الحركة دفعها وظاهر ان الشكل ليس فردًا بل هو موصوف به فهو فرد اللامتحركة بمعنى ما ليس
بمتحركة لا بمعنى سلب الحركة ومنها ان العدم العارض لنفسه زوال العدم عن الذهن نوع من العدم المطلق من حيث كونه مضافًا الى
العدم ومقابل له من حيث كونه رفعًا له فيصدق النوعية والتقابل عليه اي على هذا العدم العارض لنفسه باعتبارين مكثرين
لذات موضوع النوعية والتقابل بيان ذلك ان النوعية والتقابل وصفان متقابلان لان مقتضى النوعية هو الاجتماع ومقتضى التقابل
هو عدم الاجتماع والمتقابلان اذا اتصف بهما امر واحد باعتبارين يجب كون الاعتبارين مقتضيين لتكثر ما بازائه الموضوع فيصح اتصافه
بالمتقابلين ولا يكفي كونهما تعليليين لان التعليل غير مكثر لذات المعلل فاجتماع النوعية والتقابل فيما نحن فيه يجب ان
يكون باعتبارين مكثرين بما ذات الموضوع ليصح اجتماعهما فيه وهو كذلك لان للعدم المضاف اليه اعني العدم الذي اضيف
اليه الزوال اعتبارين احدهما كونه عدمًا وثانيهما كونه موجودًا في الذهن وظاهر كونهما متغايرين بالذات لا محالة فللعدم المضاف
اعني زوال العدم اعتباران بحسب الاعتبارين اللذين للمضاف اليه احدهما كونه مضافًا الى العدم من حيث هو عدم وبهذا الا
يعرض له النوعية وثانيهما كونه مضافًا الى العدم من حيث كونه موجودًا في الذهن وبهذا الاعتبار يعرض له التقابل فان التقابل
انما يعرض له لكونه رفعًا للعدم المضاف اليه عن الذهن فكما ان حيثية كونه عدمًا مغايرة بالذات لحيثية كونه موجودًا في
الذهن كذلك ما اضيف اليه من الحيثية الاولى اعني الثانية من حيث هو كذلك مغاير بالذات لما اضيف اليه من الحيثية الثانية
من حيث هو كذلك ثم انه لما ذكر ان عدم المعلول يستند الى عدم العلة استشعر ان يقال ان العدمين متلازمان فليس
استناد احدهما الى الآخر اولى من العكس فاشار الى دفعه بقوله وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة يعني ان التلازم
لا يمنع من اولوية احد الاستنادين فان العقل يحكم بديهة بصحة قولنا ارتفعت حركة اليد فارتفعت حركة المفتاح دون
دون قولنا ارتفعت حركة المفتاح فارتفعت حركة اليد فظهر انه لا يصح استناد عدم العلة الى عدم المعلول وكون عدم المعلول
علة لعدم العلة بخلاف العكس وقوله في الخارج ظرف للعلية وان جاز كون عدم المعلول علة لعدم العلة في الذهن
بان يكون حصول ارتفاع حركة المفتاح في الذهن فيستدل بالثاني على الاول على انه اي هذا الاستدلال اللازم المذكور
برهان اني وهو الاستدلال من المعلول على العلة وبالعكس اي على عكس هذا الاستدلال هو الذي ذكرنا برهان لمي وهو الاستدلال
عن العلة الى المعلوم بيان ذلك ان الحد الاوسط في القياس يجب ان يكون علة لثبوت الاكبر للاصغر في الذهن فان كان
مع ذلك علة له في الخارج ايضًا سمي ذلك القياس برهانًا لميًا وان لم يكن علة له في الخارج بان لا يكون له علة لكون ثبوته
له لذاته لا بسبب لكنه لا يكون نفس الوجود له بل يكون معلولًا له سمي برهانًا انيًا ولا ينافي تسميته بالبرهان الذي يعتبر فيه افادة
اليقين تصريحهم بكون اليقين غير حاصل الا من العلة فان معنى ذلك ان العلم اليقيني الكلي والدائمي بكل ما له سبب وعلة
لا يحصل الا من سببه وعلته لا مطلقًا صرح بذلك في برهان الشفا المسألة السابعة في تعاكس الاعم والاخص ايجابًا وسلبًا

علة لحصول ارتفاع حركة الدال فيه فيستدل بالاول على الثاني كما انه اذا علم العلة لعكس على ان يكون عدم العلة علة لعدم المعلول في الذهن

في العموم

في العموم والخصوص والبه اشار بقوله والاشياء المرتبة في العموم والخصوص وجودا اي ايجابا يتعاكس فيهما عدما اي سلبا والحاصل ان كل شيئين بينهما عموم وخصوص مطلق يكون بين نقيضيهما ايضا عموم وخصوص مطلق لكن على عكس العينين اي نقيض الاخص مطلقا اعم من نقيض الاعم مطلقا وحمل الشارح القوشجي العموم والخصوص على ما هما بحسب التحقق دون الصدق كالحيوان والنطق اعم عدما لانه كلما عدم الاعم وجودا عدم الاخص وجودا وقد يعدم الاخص وجودا ولا يعدم الاعم وجودا وذلك لان الحمل على ما هو بحسب الصدق يحتاج الى تاويل الوجود والعدم الى الوجود لغيره والعدم من غيره اي الاثبات والسلب ولقد المسئلة من المسائل المشهورة في علم المنطق ونص المحقق الدواني باطلاق الوجود والعدم على الايجاب والسلب غير عزيز وحمله على مسئلة مشهورة في المنطق اولى من حمله على غيرها مما لا يعرف فيه بعينه بها ولا يتعارف البحث عنه على ان المص ذكر كثيرا من المسائل المنطقية في هذا الكتاب واقول وايضا حمل الوجود والعدم على الايجاب والسلب ليس بابعد من حمل العموم والخصوص المتبادر منهما على ما هو بحسب الصدق على ما هو بحسب التحقق

في عدم الواسطة بين الحاجة والغنى في كل من الوجود والعدم

والبه اشار بقوله وقسمة كل منهما اي الوجود والعدم الى الاحتياج والغنى حقيقية اي منفصلة حقيقية دائرة بين النفي والاثبات لا يتصور فيه اجتماع القسمين ولا ارتفاعهما فان كل واحد من الوجود والعدم اما ان يكون بالغير هو المحتاج اولى وهو الغني فيستحيل الجمع بينهما والخلو عنهما

في تحقيق مواد القضايا الثلث اي الوجوب والامكان والامتناع وبيان معنى كل منها واثباتها الى بداهتها وبيان اعتبارها بحسب الذات وبحسب الغير وما يتعلق بذلك وهذه الثلثة هي التي يبحث عنها المنطقيون ويجعلونها مواد القضايا باعتبارها انها اي الوجوب هو ضرورة ثبوت المحمول سواء كان وجودا او غيره للموضوع والامكان هو لا ضرورة ولا استحالة ثبوت المحمول كذلك للموضوع والامتناع هو استحالة ثبوته كذلك للموضوع وهذه بعينها هي التي يبحث عنها في الامور العامة لكن باعتبارها في قضايا محمولاتها الوجود والعدم لا غير ونقل عن صاحب المواقف ان المبحوث عنها هنا غير المبحوث عنها في المنطق حيث قال واعلم ان هذه غير الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا وموادها في المنطق والا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها واعترض عليه شارح المقاصد بانه ان اراد انها واجبة لذوات الملزومات فالملازمة ممنوع او لذوات الماهيات فبطلان التالي ممنوع فان معناه انها واجبة الثبوت للماهية نظرا الى ذواتها من غير احتياج الى امر ثم قال وكانه يجعل بعض القضايا خلوا عن كون الوجود فيه محمولا او رابطة كقولنا الانسان كاتب ويمنع ان يكون معناه انه يوجد كاتبا او يوجد له الكتابة بل معناه ان ما صدق عليه هذا يصدق عليه ذلك او يحمل والمحققون على انه لا فرق بين قولنا يوجد له ذلك ويثبت ويصدق عليه ويحمل ونحو ذلك الا بحسب العبارة انتهى ووجه شارح المواقف كلام صاحبه بان مراده ان المبحوث في هذا الفن اخص من جهات القضايا لا عينها والا لكانت لوازم الماهيات من قبيل الواجب الذي نحن نبحث عنه وليست كذلك وهذا بعينه ما صرح به صاحب المواقف بقوله فاذا قلنا الزوجية واجبة للاربعة فنعني به وجوب الحمل وامتناع الانفكاك وهو غير الوجوب الذاتي يعني ان المتبادر من الوجوب الذاتي وهو وجوب الوجود لذاته لا وجوب الحمل لذاته وعلى هذا التوجيه لا يرد ان الزوجية مثلا واجبة الوجود لكن واجبة الوجود للاربعة لا واجبة الوجود في انفسها ولا حاجة الى القول بانه يجعل بعض القضايا خلوا عن كون الوجود فيه محمولا او رابطة وصح ذلك لا يخفى فساده ولذلك قال في حاشية الشرح القديم لا وجه لما قيل من انه لو كانت هي المذكورة في الجهات والمواد لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها وذلك لان الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود فاختلاف المعنى بسبب اختلاف المحمول لا بسبب اختلاف مفهوم الواجب الذي هو المادة والجهة يعني ان كون المتبادر في هذا الفن هو وجوب الوجود لذاته انما هو لاعتيادهم بهذا المعنى لاجل حمل

خارج عن الوجود لا على التفاوت في المعنى وفي هذا الكلام اشارة الى انه اي صاحب [illegible] عن قوله الوجود [illegible]
لذواتها هو لكانت [illegible] واجبة لاجل وجوب اللوازم بما نفسه ولا استناد الى ما ليس من [illegible] قال الشم قدس سره
واذا حمل الوجود كقولنا الانسان موجود وهذا الوجود المحمول يقع لوجود الشيء في نفسه [illegible] لبسيطة والسؤال عنه بهل
البسيطة او يجعل رابطة كقولنا الانسان كاتب فان معناه الانسان يوجد كاتبا [illegible] وهذا الوجود يقع لوجود الشيء لغيره
والوجود الرابطي ويسمى ذلك التصديق مركبا والسؤال عنه بهل المركبة فان قيل [illegible] الوجود الرابطي
فيلزم ان يكون الوجود وجودا آخر قلنا [illegible] استحالة بعيد [illegible]
غير لازم بثبوت شيء لشيء لا يستلزم ثبوت الثابت فيه على التقديرين اي تقدير حمل الوجود وجعله رابطة يكون بين المحمول
والموضوع لنسبة لا تخلو عن كيفية بحسب نفس الامر يسمى مادة وعن كيفية في العقل تسمى جهة والى هذا استاد بقوله فثبتت مواد ثلث
في نفسها اي تثبت في نفس تلك المواد التي في نفس الامر المادة هي كيفية لنسبة المحمول الى الموضوع اذا اعتبرت من حيث نفسها مع
من حيث حصلت في العقل والتلفظ فالمواد الثلث كيفيات ثلث ثابتة في نفس الامر سميت بالمواد باعتبار [illegible]
اي وتثبت جهات ثلث في التعقل هي الصور العقلية التي يجعل دالة على تلك الكيفيات الثلث سواء كانت موافقة لتلك
الكيفيات او مخالفة لتلك الكيفيات [illegible] وما حصل ما حصل وتثبت كيفيات تسمى بالمواد اذا اعتبرت
في انفسها والتي بالجهات اذا اعتبرت في [illegible] ذلك يلزم منه كون الجهة مطابقة للمادة وحاصلها
الى ان يتكلف ويجاب بان الشيء قد [illegible] بصورة مطابقة و[illegible] بصورة غير مطابقة وقد يجاب على هذا البحث بان
الكيفية العقل الامر اذا [illegible] منها ولا [illegible] كون كل كيفية صورة للنسبة
وان لم يكن مطابقة للواقع سميت [illegible] الملفوظة ايضا تمادا
على ما في علم في [illegible] الجهة بل بيان ان الكيفيات الثلث الثابتة في نفس
الامر مواد في انفسها وجهات في التعقل [illegible] هذا قال الشم في شرح الاشارات واعلم ان المادة غير
الجهة والفرق بينهما ان المادة تلك النسبة في نفس الامر والجهة هي ما يفهم ويتصور منها عند النظر في تلك القضية
من لنسبة محمولها الى موضوعها سواء تلفظ بها اولم يتلفظ وسواء طابقت المادة اولم تطابق وذلك لانا اذا وجدنا
قضية هي [illegible] لا يمتنع ان يكون ب فانا نفهم ونتصور منه ان النسبة [illegible] النسبة المسماة بالامكان العام المنافي
للوجوب والامكان الحقيقي وليست تلك النسبة في نفس الامر شيئا منها ولا الوجوب والامكان الحقيقي وليست تلك النسبة
في نفس الامر شيئا منها ولا الوجوب والامكان الحقيقي بل هي احدها بالضرورة فاذن ظهر الفرق بين تلك النسبة في نفس الامر
التي هي المادة وبين ما يفهم ويتصور منها يجب ما يطلب العبارة من القضية التي هي الجهة [illegible] المواد و
الجهات على وثاقة الرابطة وضعفها هي الوجوب والامتناع والامكان فان الامكان يدل على ضعف النسبة والوجوب والامتناع
يدلان على وثاقتها لكن الوجوب يدل على وثاقة النسبة المعروضة له والامتناع يدل على وثاقة ما يقابل النسبة المعروضة له كذا
العدم اي وكذا اذا حمل العدم او جعل رابطة ثبتت مواد وجهات ولا يخفى انه اذا حمل الوجود او جعل رابطة يكون القضية موجبة
واذا حمل العدم او جعل رابطة يكون القضية سالبة سواء كان المحمول وجودا او عدما او مفهوما آخر غيرهما فاذا حمل احدهما
محمول الاخر فان حمل الوجود والعدم لا ينفي عن اعتبار الرابطة اذ لا ينبغي ان ليست [illegible] اي مفهوم تنسب الى غيره
بالايجاب والسلب فلا بد بينهما من رابطة والتفرقة بين مفهوم ومفهوم في ذلك بديهي البطلان قال شارح المقاصد

> نعم تخالف الجهة بكون المادة متعلقة كون الكيفية بصورة غير مطابقة

المحمول

المحققون على انه في كل قضية الوجود اولا وجود رابطة والوجوب او الامتناع او الامكان جهة سواء صرح بها او لم يصرح وسواء كان المحمول احد هذه
الامور او غيرها حتى ان قولنا الباري تعالى واجب وموجود في معنى يوجد واجبا و يوجد موجودا و قولنا اجتماع النقيضين ممتنع او معدوم في معنى يوجد
ممتنعا او معدوما او لا يوجد ممكنا و موجودا و قولنا الانسان ممكن و موجود في معنى يوجد ممكنا او معدوما واذا كان المحمول احد هذه الامور يتعدد
الاعتبارات اي يعتبر وجود هو المحمول واخر هو الرابطة ووجوب او امتناع او امكان هو المحمول واخر هو الجهة انتهى وعندهم تردد واختلاف في ان
المعتبر في المادة هو الرابط الايجابي فقط بان يكون المادة هي كيفية النسبة الايجابية دون السلبية ليكون مادة لنسبة الحيوان الى الانسان
هو الوجوب سواء قلنا الانسان حيوان او ليس بحيوان او اعم من الايجابي والسلبي حتى يكون المادة في قولنا الانسان حيوان هو الوجوب وفي قولنا
الانسان ليس بحيوان الامتناع والاظهر هو الاول وهو المطابق لكلام الشيخ حيث قال في الشفا واعلم ان حال المحمول في نفسه عند الموضوع
لا التي بحسب بياننا وتصريحنا به بالمفصل انه كيف هو ولا التي يكون في كل نسبة الى الموضوع بل الحال التي للمحمول عند الموضوع بالنسبة
الايجابية من دوام صدق او كذب او لا دوامها يسمى مادة فاما ان يكون الحال هو ان المحمول يدوم ويجب صدق ايجابه فيسمى مادة الوجوب
كحال الحيوان عند الانسان او لا يدوم ولا يجب احدهما ويسمى مادة الامكان وهذه الحال لا تختلف بالايجاب والسلب فان القضية السالبة يوجد
لمحمولها هذه الحال بعينها فان محمول ما يكون صادقا عند الايجاب احد الامور الثلاثة التي ذكرت وان لم يكن اوجب وقال في الاشارات لا تخلو المحمول في
القضية او ما يشبهه سواء كانت موجبة او سالبة من ان يكون لنسبته الى الموضوع نسبة ضروري الوجود في نفس الامر مثل الحيوان في قولنا
الانسان حيوان او الانسان ليس بحيوان او نسبة ما ليس بضروري لا وجوده ولا عدمه مثل الكاتب في قولنا الانسان كاتب او ليس بكاتب او لنسبة
ضروري العدم مثل الحجر في قولنا الانسان حجر و الانسان ليس بحجر فيحصر مواد القضايا اي هذه مادة واجبة ومادة ممكنة ومادة ممتنعة
انتهى وقد يتوهم كون كلام المصنف مخالفا لذلك وليس كذلك فان معناه على ما قيل المواد الثلث ثابتة في القضايا الموجبة والسالبة وذلك
لا ينفي كونها في الموجبة كيفية النسبة الايجابية وفي السالبة كيفية النسبة السلبية بل يصدق ذلك او كان المواد مطلقا كيفية النسبة الايجابية
كما ذكره الشيخ فان قوله وكذا العلم يشعر بثبوت المواد على هذا التقدير وهو اعم من ان يكون جميعها المواد الثابتة على التقدير الاول او غيرها
على انه في كل من التقديرين يحتمل حمل الوجود والعدم الايجاب والسلب كما ذكرنا والمحب في تعريفها كالوجود اي تصورات هذه المعاني الثلثة
ضرورية الا انها قد تعرف تعريفات لفظية كالوجود فيقال الوجوب ضرورة الوجود او اقتضائه او استحالة العدم والامتناع ضرورة العدم او
اقتضائه او استحالة الوجود والامكان جواز الوجود والعدم او عدم ضرورتهما او عدم اقتضائه شيء منهما ولكون تصوراتها ضرورية وتعريفها
لفظية لا يتحاشى من ان يوجد كل منها في تعريف الاخر فيعرف الوجوب بامتناع الانفكاك ثم الامتناع بعدم الامكان ثم الامكان بعدم الوجوب
وكذا يعرف كل من الثلثة بسلب الاخرين فيقال الوجوب سلب الامكان والامتناع وكذا في الامكان والامتناع وكذا يقال الواجب ما يمتنع عدمه
او ما لا يمكن عدمه والممتنع ما يجب عدمه او لا يمكن وجوده والممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه ولو كان القصد
الى افادة تصور هذه المعاني لكان دورا ظاهرا وقد يؤخذ ذاتية فيكون القسمة حقيقية اي كل واحد من الوجوب والامتناع والامكان قد يؤخذ بحسب
الذات اي نظرا الى ذات ما يوصف به فيكون قسمة المفهوم بحسب هذه الامور اي الواجب والممتنع والممكن قسمة حقيقية لا يمكن اجتماع اقسامها
لا في الصدق ولا في الكذب بل يكون الصادق منها على المفهوم واحدا ابدا وذلك لان كل مفهوم اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره فاما ان يكون
بحيث يجب له الوجود او لا يجب والثاني اما ان يكون بحيث يمتنع له الوجود او لا يمتنع والاول هو الواجب بذاته والثاني هو الممتنع بذاته والثالث
هو الممكن بذاته وهذه اقسام ثلثة لا يخرج عنها مفهوم من المفهومات ويمتنع صدق اثنين منها على واحد من المفهومات وهذه القسمة جارية
في المفهوم بالقياس الى اي محمول كان فان كل مفهوم اما واجب الحيوانية مثلا او ممتنعها او ممكنها لما مر من ان التي يبحث عنها ههنا هي التي
يذكر في جهات القضايا وموادها فان قيل هذه القسمة غير حاصرة لاحتمال ان يكون المفهوم بحيث اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره يجب له

[illegible]

الوجود والعدم او يمتنع له الوجود والعدم لانّ هذه القسمة دائرة بين النفي والاثبات فكيف لا يكون حاصرة لانا نقول ان اريد بقوله فاما ان يكون
بحيث يجب له الوجود اعم من ان يجب له مع ذلك العدم ايضا اولا فهذا القسم منقسم الى قسمين الواجب وما يجب له الطرفان معا فلا يصح
قوله فالاول هو الواجب بذاته فان اريد بقوله فاما ان يكون بحيث يمتنع له الوجود اعم من ان يمتنع له مع ذلك ايضا العدم اولا فقد اندرج
في هذا القسم امران الممتنع وما يمتنع له الطرفان فلا يصح قوله والثاني هو الممتنع بذاته وان اريد به انه يمتنع له الوجود فقط فيدخل الممتنع الطرفين
والفرد الطرفين في القسم الثالث فلا يصح قوله والثالث هو الممكن بذاته وبالجملة المفهوم اما ان لا يقتضي لذاته شيئا من طرفي الوجود و
العدم او يقتضيهما معا او يقتضي اللاوجود واللاعدم معا او يقتضي الوجود دون العدم او يقتضي العدم دون الوجود ولما كان اقتضاء اللاوجود
واللاعدم بعينه اقتضاء الوجود والعدم فالاقسام اربعة بلا مرية قلنا هذه القسمة بالقياس الى الوجود الخارجي وما يجب له الوجود والعدم يمتنع
وجوده في الخارج لذاته لامتناع اجتماع النقيضين فيه لذاته فهذا القسم داخل في الممتنع اذ لا نعني في الممتنع سوى ذلك والحاصل ان هذا القسم
وان كان محتملا في بادي النظر لكن العقل يجزم بامتناع وجوده عند ملاحظة مفهومه من غير نظر الى امر خارج فمثل هذا الاحتمال لا يقدح في كون
الحصر عقليا ولو فرض احتياجه الى تنبيه او استدلال فلا يخفى كونه مقطوعا به وبذلك يتم المقصود فان قيل كون الواجب ما يجب له الوجود
او ما يقتضي وجوده على ما صرح في القسمة ينافي كون الوجود عين ذاته تعالى على ما هو مذهب الحكماء وغيرهم من المحققين لاستحالة كون الشيء
مقتضيا لنفسه سواء كان بالوجوب اولا قلنا المراد ما يجب له ثبوت الوجود بالحمل الاشتقاقي او ما يقتضي الوجود كذلك فالواجب ما يجب له
هذا المحمول المشتق ومفهوم هذا المشتق بحسب العرف ما ثبت له مبدأ الاشتقاق اعم من ان يكون بقيام مبدئه به او يكون نفس المبدأ اذا كان
قائما بذاته فالوجود اذا كان قائما بذاته يصدق عليه ان الوجود ثابت له عرفا يعني كونه غير فاقد للوجود وثبوت الشيء لنفسه بهذا المعنى
ضروري وسيأتي تحقيق مذهب الحكماء انشاء الله تعالى وقد يجاب ايضا فان المراد من اقتضاء ذاته الوجود كونه موجودا لا لاقتضاء الغير على
نحو ما قالوا الجوهر قائم بذاته وارادوا به سلب قيامه بالغير بان الامر ههنا مبني على ما يتراءى في بادي الرأي من ان الوجود اما ان
يقتضي ذاته الوجود كاقتضاء الماهية لوازمها اولا ثم اذا انتهت النوبة الى الفحص البالغ يظهر ان حقيقة التقسيم ان الوجود اما عين الوجود
اولا وان ما ليس عين الوجود لا يمكن اقتضاؤه اياه ولا يمكن انقلابها بدل عن قوله يكون القسمة ههنا حقيقية يعني اذا اخذ هذه الثلث
ذاتية لا يمكن انقلاب واحد منها الى غيرها بان يصير الواجب لذاته ممكنا او بالعكس او ممتنعا لذاته او بالعكس او يصير الممكن لذاته
ممتنعا لذاته او بالعكس وذلك لامتناع ان يزول ما بالذات او يصير الذات غير الذات بالضرورة وقد يؤخذ الاولان اي الوجوب
والامتناع باعتبار الغير بان يكون كل واحد منهما مستفادة من الغير لا يكون ثابتا بحسب الذات مع قطع النظر عن الغير فح يكون القسمة
بينهما مانعة الجمع اي في المفهومات مطلقا لاستلزام اجتماعهما في مفهوم واحد اجتماع الوجود والعدم فيه دون الخلو لان المفهوم الواحد
يجوز خلوه عن الوجوب بالغير والامتناع بالغير معا اذا كان واجبا بالذات او ممتنعا بالذات ويمكن انقلابهما بدل عن قوله القسمة
بينهما مانعة الجمع وذلك لان الواجب بالغير يصير علته معدوما فيصير ممتنعا بالغير الذي هو عدم علته والممتنع بالغير قد يوجد علته
فيكون واجبا بالغير ومانعة الخلو بين الثلثة عطف على مانعة الجمع اي اخذ الاولان باعتبار الغير يكون القسمة بينهما وبين الثالث
الذي هو الامكان الذاتي مانعة الخلو لكن في الممكنات التي هي اخص من المفهومات اذ الامكان لازم الممكن مع امتناع خلوه عن احد
الباقيين لانه لا يخلو الحال عن وجود علته او عدمها وليس بين الثلثة منع الجمع لاجتماع الامكان الذاتي مع كل واحد من الغيريين
فان قيل هذه القسمة الثلاثية قسمة للشيء الى نفسه وقسيمه اجيب بحمل القسمة على الترديد كما هو الظاهر من وصفها بمنع الخلو
مع قوله في الممكنات اذ لو كان المراد التقسيم لقال في الممكن لان التقسيم للمفهوم لا للافراد والشايع هو تقسيم الكلي بين الجزئيات لا الكل
بين الاجزاء لا يقال فيكون ترديد الشيء بين نفسه وغيره لانا نقول هذا ترديد في الجهات المعروضة للامكان في انواع لا ماخوذة بعنوان

الامتناع

الامكان وعلى هذا لا يجوز التقسيم الا ان الشايع كون القسم اخص مطلقا من المقسم في نفس الامر واشتراك الوجوب والامتناع
في اسم الضرورة وان اختلفا في السلب والايجاب فان احدهما ضرورة الايجاب والاخر ضرورة السلب وكل منهما يصدق على الاخر
اذا اعتبرا في الطرفين المتقابلين يعني اذا كان ما اضيف اليه الوجوب والامتناع امرين متقابلين كالوجود والعدم يصدق كل منهما على الاخر اي ما يشتق
من احدهما على ما يشتق من الاخر فيقال واجب الوجود ممتنع العدم وبالعكس وواجب العدم ممتنع الوجود وبالعكس واما حمل احدهما على الاخر كما
في وجوب الوجود امتناع العدم فليس بصحيح الا باعتبار في الاستلزام لان احدهما كيفية النسبة الوجودية الى الماهية والاخر كيفية النسبة العدمية
اليها وهما متباينان فكذا كيفيتاهما فان قيل الكيفيتان هما الوجوب والامتناع المطلقان لا المقيدان والمراد هو تصادق المقيدين لا المطلقين
فوجوب الوجود وامتناع العدم ماخوذين مع الاضافة الى ما اضيف اليه حال كونهما وصفين لذات واحدة متصادقان فانا اذا قلنا اكرام اعداء
زيد اهانة اوليائه لم يقل هذا الحمل ليس بصحيح لان الاكرام وصف الاعداء والاهانة وصف الاولياء وهما متغايران والاسم الوجوب عبارة عن ضرورة
ما يقابل يقابل ما اضيف اليه الوجوب ويقابل يقابل النسبة بين تلك النسبة وكان الامتناع عبارة عن ضرورة النسبة كان الوجوب عبارة
عن ضرورة [illegible] الامتناع بعين الوجوب قلنا ان اريد بالمقيدين المقيد بالوجود والعدم وبالمطلقين ما لم يقيد بهما فقط ان المراد هو
تصادق المقيدين وان اريد بهما ما ذكر مع التقييد بذات واحدة فغايته ما فيه ان الموضوع في القضيتين واحد ولا يلزم بمجرد اتحاد الموضوع
اتحاد النسبتين وعلى اي التقديرين فلا يجوز [illegible] كيفيتين لنسبتين [illegible] بخلاف المطلقين كيف وتصادق
المقيدين مستلزم لتصادق المطلقين واما ما ذكره من المثال فانه [illegible] الاكرام والاهانة [illegible] فعل واحد كالقيام من جهتين ولستا
بمتصادقين حقيقة على ان مثل ذلك فيما نحن فيه ليس [illegible] فيندفع بان الامتناع ليس عبارة عن ضرورة ما يقابل بل
تلك النسبة والا لم يكن الامتناع كيفية تلك النسبة بل للنسبة [illegible] بل تلك النسبة بعينها الكيفية
عارضة لتلك النسبة هي عبارة عن الامتناع ولا شك ان النسبتين [illegible] وهذا الامكان بمعنى سلب الضرورة
عن احد الطرفين اي الطرف المخالف [illegible] بمعنى سلب الضرورة [illegible] الخاص فيعم الامكان بهذا المعنى الثاني
الضرورة الاخرى اي ضرورة الطرف الاخر الموافق والامكان الخاص ايضا قد يسمى عاما وهذا المعنى الثاني هو الذي يسمى بالامكان العام لفهم العرف
العام هذا المعنى من اطلاق لفظ الامكان بخلاف المعنى الاول فانه عرف خاص ولذا اي لان السنة الى [illegible] وقد يسمى العامي عاما والخاصي خاصا ايضا
لكونهما اعم واخص مطلقا والمراد بالعموم ههنا ليس عموم ما يسمى منه عاما وللامكان معنى ثالث يسمى اخص وهو سلب الضرورة الذاتية
والوصفية والوقتية عن الطرفين وهو انما سمي اخص مما اعتبر الخاص بناء على ان اسم الامكان لما كان بمعنى سلب الضرورة مطلقا كان طرفاه خاليين
عن جميع هذه الضرورات كان اولى به واقرب الى الوسط قال الشيخ في الاشارات وقد يقال ويفهم منه معنى ثالث فكانه اخص من الوجهين المذكورين
وهو ان يكون الحكم غير ضروري البتة لا في وقت كالكسوف ولا في حال كالتغير للمتحرك بل يكون كالكتابة للانسان وقال الامام في شرحه فهذا
الامكان يقابل جميع الضرورات الذاتية والوصفية والوقتية وهو احق بهذا الاسم من المذكورين قبله لان الممكن بهذا المعنى اقرب الى حاق الوسط
بين طرفي الايجاب والسلب وقد مثل فيه بالكتابة للانسان لان الطبيعة الانسانية متساوية النسبة الى وجود الكتابة ولا
وجودها ثم قال وانما قال فكانه اخص من الوجهين ولم يقل وهو اخص من الوجهين لان الاخص والاعم هما اللذان يدلان على معنى واحد ويختص
باحدهما اقل تناولا من الاخر واما اذا دل احدهما على بعض ما يدل عليه الاخر باشتراك اللفظ فانه لا يقال له انه اخص من الاخر وقد
بالنسبة الى الاستقبال قال في الاشارات وقد يقال ويفهم منه معنى اخر وهو ان يكون الالتفات في الاعتبار ليس لما يوصف به الشيء
في حال من احوال الوجود من ايجاب او سلب بل بحسب الالتفات الى حاله في الاستقبال فاذا كان المعنى غير ضروري الوجود له في اي وقت فرض
في المستقبل فهو ممكن وقال الامام في شرحه وهذا معنى رابع للامكان وهو الامكان الاستقبالي وانما اعتبر لكونه ما ينسب الى الماضي

بل نسبة المحمول الى الموضوع والامتناع عبارة عن ضرورة ما يقابل تلك النسبة فاذا اضيف الامتناع الى ما يقابل ما اضيف اليه الوجود كان الامتناع عبارة عن ضرورة [illegible] واما اذا كان موضوعهما [illegible] عبارة عن ضرورة [illegible]

والحال ان الامور الممكنة اما موجود او اما معدوم وما يكون انما سابقها من حاق الوسط الى احد الطرفين ضرورة ما والباقي على الامكان الصرف
لا يكون الا ما ينسب الى الاستقبال من الممكنات التي لا يعرف حالها ايكون موجودة اذا جاء وقتها ام لا يكون وينبغي ان يكون هذا الممكن ممكنا
بالمعنى الاخص مع تقييده بالاستقبال لان الاولى ربما يقع على ما يتعين احد طرفيه لضرورة ما كالكسوف فلا يكون ممكنا صرفا انتهى و
يظهر منه ان الاستقبال ليس ظرفا للامكان بل ظرفا للوجود او العدم وظرف الامكان هو الحال وان عدم تعين الوجود والعدم في الاستقبال وبقاء
الممكن في صرافة الامكان انما هو بحسب علمنا لا بحسب نفس الامر فلا ينافي تعين احدهما في نفس الامر من حيث وجوب استناد الحوادث الى العلل
السابقة وههنا سر لعلنا نشير اليه في موضع اليق به ان شاء الله تعالى ثم انه يجيء من اعتبر الامكان الاستقبالي اشترط في كون الوجود ممكنا في زمان
الاستقبال العدم في الحال لان الشيء اذا كان موجودا في الحال كان وجوده ضروريا بالشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا ورد عليه بان ضرورة وجوده في
الحال لا ينافي امكان عدمه في الاستقبال وايضا لو وجب اشتراط عدمه في الحال لئلا يكون ضروري الوجود لوجب اشتراط وجوده في الحال ايضا لئلا
يكون ضروري العدم فوجب ان يكون في الحال موجودا او معدوما معا والى هذا اشار المص بقوله ولا اشتراط العدم في الحال والا احتيج
قال في الاشارات ومن اشترط في هذا ان يكون معدوما في الحال فانه اشترط ما لا ينبغي وذلك انه يحسب انه اذا جعله موجودا فقد صيره الى ضرورة
الوجود ولا يعلم انه اذا لم يجعله موجودا بل فرضه معدوما فقد صيره الى ضرورة العدم فان لم يضر هذا لم يضر ذلك انتهى وقيل الظ ان من
اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبالي امكان [illegible] وطريانه في الاستقبال وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث
العدم ليلزم اشتراط الوجود في الحال بل [illegible] الاستقبالي في جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه اشتراط الوجود
في الحال من غير لزوم محال وفيه ان الغرض من اعتبار الامكان الاستقبالي لما كان تحصيل الامكان الصرف الواقع في حاق الوسط فلا وجه
لهذه الارادة حتى يحتاج الى ذلك الاشتراط وظهر من هذا [illegible] ان الامكان الاستقبالي انما في احد طرفي الوجود والعدم لا
فيهما معا فالشيء اما ممكن الوجود [illegible] فالاول مشروط بالعدم في الحال والثاني مشروط بالوجود في
الحال وذلك لان المقصود من اعتبار [illegible] الاستقبالي [illegible] من جميع الضرورات وكونه في حاق الوسط غير مائل الى احدهما
كامر
في ان الوجوب والامتناع والامكان اعتبارية غير متاصلة في الوجود واليه اشار بقوله والثلثة اعتبارية لوجوه
لبعضها مشتركة بين الثلثة وبعضها [illegible] وابعد واحد اما المشتركة فوجهان الاول ما اشار اليه بقوله لصدقها على المعدوم يعني
ان كلا من هذه الثلثة يصدق على المعدوم فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود وواجب العدم والمعدوم الممكن يصدق
عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدقت هذه الامور على المعدوم يجب ان لا يكون متحققة في الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود
فان قيل يجوز ان يكون بعض افراد طبيعة واحدة موجودا وبعضها معدوما فيصدق تلك الطبيعة على الافراد الموجودة والمعدومة فباعتبار
صدقها على الافراد الموجودة يكون موجودة وباعتبار صدقها على الافراد المعدومة يكون معدومة فان الانسان مع ان بعض افراده موجود
وبعضها معدوم مع ان الانسان صادق على الجميع فالانسان باعتبار صدقه على الافراد الموجودة يكون موجودا وباعتبار صدقه على الافراد
المعدومة يكون معدوما ولا يلزم منه اتصاف المعدوم بالموجود ولا كون تلك الطبيعة معدومة قلنا ان اريد ان تلك الطبيعة باعتبار
الافراد الموجودة المتاصلة متاصلة وباعتبار الافراد المعدومة معدومة غير متاصلة فظاهر البطلان لان ذلك ضرورة امتناع اختلاف الطبيعة
الواحدة بالتاصل وعدمه وان اريد كونها في الصورة الاولى موجودة وفي الصورة الثانية معدومة فيرد ان كل ما كان من شانه الوجود الاصيل
فاتصاف شيء به بالحمل الاشتقاقي انما يكون بوجوده فيه ووجوده عينا فيمتنع اتصاف المعدومات بالامكان والوجه الثاني انه لو كانت هذه الامور
متحققة في الاعيان لكانت مشاركة لغيرها في الوجود ومتميزة عنه بالخصوصيات فوجودها غير ماهيتها فاتصاف ماهياتها
بوجودها لا يخلو عن احد هذه الامور ويتسلسل واليه اشار بقوله واستحالة التسلسل فان قيل يجوز ان يكون الوجوب العارض
لذات الواجب مثلا ثبوتيا موجودا في الاعيان والوجوب العارض لهذا الوجوب عدميا فلا يلزم التسلسل وايضا يجوز ان يكون وجوب
الوجود

كما ان البياض [illegible] يتوقف على ثبوت الجسم [illegible] في الواقع [illegible] اذا كان الامر [illegible] ما كان من شانه الوجود الاصيل [illegible] ان يكون [illegible] في [illegible] بالحمل الاشتقاقي كما لا يخفى

الوجوب مثلا عينيا فالجواب عن الاول ما مر من امتناع اختلاف الطبيعة الواحدة بالتاصل وعدمه وعن الثاني ان جواز كون الشي لغيره لنفسه
انما هو على تقدير قيامه بذاته كما في وجود الواجب لا على تقدير كونه قائما بالغير كما في وجود الممكنات على ان الكلام في الوجوب الذي هو كيفية النسبة
فلا يتصور كونها لنفس ذات الموضوع وهذا الوجه يدل على استحالة عينية مجموع الثلاثة لا البعض دون البعض اذ يجوز ان يكون الوجوب
مثلا عينيا والامكان اعتباريا ويكون اتصاف مهية الوجوب بالوجوب بالامكان فلا يلزم التسلسل ولو حمل على ثابتة صاحب التلويحات من ان
كل ما تكرر نوعه يكون اي فرد يوجد منه موصوفا بذلك النوع كالوحدة والقدم والحدوث والبقاء واللزوم ونحو ذلك يجب ان يكون
اعتباريا لئلا يلزم التسلسل يمتنع اجراؤه في الامتناع بل في الوجوب ايضا بحيث لا يرجع الى الوجه المختص الآتي واما الوجوه المختصة
بواحد واحد فالمختص بالوجوب ما اشار اليه بقوله ولو كان الوجوب ثبوتيا لزم امكان الواجب بيان الملازمة ان الوجوب صفة عرضية
لانه كيفية النسبة كما مر والصفة العرضية مفتقرة الى الموصوف بها الذي هو معروضها والمفتقر الى الغير ممكن والواجب انما يجب بها فهو
هي واجب مفتقر الى الوجوب الذي هو ممكن فهو اولى بان يكون ممكنا لان المحتاج الى الواجب ممكن فكيف الى الممكن فان قيل امكان صفة الوجوب
في نفسها المستلزم لجواز زوالها انما يستلزم امكان الواجب من حيث هو واجب المستلزم لجواز زوال الوجوب مستلزما لجواز انعدامها بعد
الوجود وليس كذلك لجواز امتناع المحكي عن الانعدام بعد الوجود كما في البقاء واما جواز انعدامها مطلقا فلا يستلزم ذلك لجواز اتصاف
الموصوف بالصفة العدمية وايضا كون الواجب من حيث هو [illegible] امكان التي من حيث انه متصف بصفة
لا تقتضي امكان ذات الشيء ولا يلزم من ذلك جواز زوال الوجوب [illegible] انما يلزم ذلك لو لم يكن علة الوجوب هي الذات التي يمتنع
زوالها وهو ممنوع فيمتنع زوال الوجوب مع كونه ممكنا بالسبب امتناع زوال العلة التي هي الذات قلنا اما الجواب عن الاول فهو
الكلام على تقدير كون الوجوب من الامور العينية ولا شك ان [illegible] اذ [illegible] اتفاق اهل الوجود بهاوام
الجواب عن الثاني فهو ان علة الوجوب لو كانت هي الذات لزم تقدم الذات على الوجوب بالوجوب والوجود كما هو شان العلة فيلزم
ان يكون الواجب وجب اخر وتقدم الوجوب على نفسه وكلاهما محال [illegible] فيلزم اجتماع المثلين وان لا يكون الوجوب
اعتباريا لكون الواجب واجبا بالاخر وايضا ننقل الكلام الى ذلك الوجوب ويلزم التسلسل ثم خاتمة قيل الوجوب ممكن لا محالة سواء كان
عينيا او اعتباريا فعلى تقدير كونه اعتباريا ايضا يكون الواجب محتاجا اليه ويلزم امكانه بالطريق الاولى قلنا اذا كان الوجوب اعتباريا
انتزاعيا ويكون منشأ انتزاعه ذات الواجب من حيث ذاته لا من حيثية اخرى يكون ذات الحكم بالواجبية هو نفس الذات بذاته
لا المفهوم المنتزع كما في سائر الانتزاعيات حيث يكون مناط الحكم بها نفس ما هو منشأ الانتزاع فيكون واجبية الواجب بذاته لا بامر
زائد على ذاته ليلزم الامكان فتفطن ولا يمكن اذ في على تقدير عينية الوجوب ايضا يكون واجبية الواجب بذاته لا بالوجوب كما توهم شارح المقاصد
لان مناط الاتصاف في اتصاف العينية انما يكون قيام الصفة بالموصوف بالمرة والوجه المختص بالامتناع ما اشار اليه بقوله ولو كان
الامتناع ثبوتيا لزم امكان الممتنع لان الامتناع اذا كان ثبوتيا من شانه الوجود في الخارج يكون ممكنا بالامكان العام بالضرورة وهو صفة
لا تقوم بنفسه فيفتقر الى موصوفها فيجب ان يكون موصوفها ممكنا كذلك بالضرورة والموصوف بالامتناع هو الممتنع ويلزم امكان الممتنع فهذا الدليل
يبطل ثبوتية امتناع الوجود ويلزم منه بطلان ثبوتية امتناع العدم ايضا لان الامتناع كما اشرنا اليه سابقا في اول المشتركين
معنا واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم ومعنا الواحد اذا بطل ثبوتية احد افراده بطل ثبوتية الجميع لامتناع كون
المعنى الواحد متاصلا وغير متاصل فائدة نعم ما توهم من ان في كلام المصنف اضطرابا لان اول المشتركين يبتني على كون المراد من
الامتناع اعم من امتناع الوجود وامتناع العدم ايضا فالامتناع المطلق ابطال ثبوتيته باقية على عمومه فان قيل لم لا يجوز ان الامكان
وهذا الدليل لا يفيد الامكان فيه وجب حمله على الامكان العام يبتني على كون المراد امتناع الوجود ليقابل الامكان العام المقيد

وهذا الدليل لا يفيد الامكان فيه [illegible] الامكان العام يبتني على كون المراد امتناع الوجود لتقابل الامكان العام المقيد بطرف الوجود وذلك لا ينافي ثبوتيته امتناع الوجود للمطلق لان ثبوتية امتناع العدم في [illegible]

لطرف الوجود وذلك لان ابطال ثبوتيته امتناع الوجود لما استلزم ابطال ثبوتيته امتناع العدم ايضا فالامتناع المطلوب ابطال ثبوتيته

باق على عمومه فان قيل لم لا يجوز ان ... ولم يكف بمجرد الوجود مع كونه احضر بان يقول لوكان الامتناع ثبوتيا لزم وجود الممتنع ضرورة وجود الموصوف

عند وجود الصفة قلنا ان اريد بكون الامتناع وجوديا هو كونه موجودا بالفعل في الخارج بل من شانه الوجود العيني وفي الملازمة منع ...

وان اراد وجود الممتنع بالامكان فيمنع على الوجه الاول وان تمسك بان الاتصاف بالصفة العينية يستلزم وجود الموصوف لم يكن هذا الوجه احضر ما

للاول بل صار ... [illegible] فتدبر والوجه المنفي بالامكان ما اشار اليه بقوله ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق وجود كل ممكن على امكانه لامتناع

ان يكون صفة ثبوتية متاخرة عن وجود موصوفها بالضرورة مع ان الامكان سابق على الوجود لان الشيء يمكن وجوده في نفسه فيوجد بموجده

وقد يستعمل هذا الوجه في الوجوب فيقال الوجوب سابق على الوجود بالذات لان الواجب شيء لوجوبه يستتبع وجوده عقلا ولذلك يصح

ان يقال اقتضى ذاته وجوده فوجد والصفة الثبوتية يستحيل ان يسبق على وجود موصوفها فيستحيل كون الوجوب ثبوتيا واعلم انه

لا حاجة في هذا الوجه سواء استعمل في الامكان او في الوجوب الى بيان التقدم بل يكفي امتناع التاخر فيقال لا شبهة في ان الامكان او

الوجوب يمتنع تاخره عن وجود موصوفه وكل صفة ثبوتية يجب تاخرها عن وجود موصوفها وهذا مطرد في كل صفة ثبوتية يمتنع

تاخرها عن وجود موصوفها كالحدوث والوجود والذاتية والعرضية ونظايرها ولذلك جعل صاحب التلويحات وانونا ... كل

كل ما لا يجب من الصفات تاخره عن وجود الموصوف ... [illegible] اعتباريا والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته اي ثبوت

الامكان اشارة الى الجواب عما تمسك به ... [illegible] الامكان ثبوتيا ... انه لو لم يكن الامكان ثابتا لم يكن فرق بين نفي الامكان والا

والتالي باطل لانا نفرق بين الامكان ... [illegible] الفرق ... اذا ... فرق لم يكن بين قولنا امكانه لا وقولنا لا امكان له فرق فيلزم

ان لا يكون الممكن ممكنا هذا خلف ... [illegible] منفيا فلا يكون بين نفي الامكان والامكان فرق اذ الاعدام لا تمايز

ولتقرير الجواب انا لا نسلم الملازمة ... [illegible] ... كونه منفيا ثابت فان الامكان على هذا التقدير هو الامكان

العدمي ونفي الامكان هو نفي ذلك الامكان ... [illegible] العدمي وبين رفع الشيء العدمي كما ان فرقا بين الامر الوجودي

وبين رفع الامر الوجودي ضرورة ان الشيء ... [illegible] ... الشيء عدميا او وجوديا مما متمايزان قطعا وقولكم الاعدام لا

تمايز ممنوع كما مر وقال الشارح القديم لفظ المنفي بعد لفظ الامكان زايد لعله وقع سهوا من الناسخين فان الخصم لم يدع استلزام

عدمية الامكان لعدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان بحكم استلزام نقيض التالي

المقدم فان الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي غير ثابت على زعمه بناء على ان الاعدام لا تمايز عنده فلا يكون استثنا

نقيض التالي صادقا عنده على تقدير ان يكون التالي عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي فلا يلزم نقيض المقدم الذي

هو مطلوبه لكن لو حذف المنفي عن الامكان ويكون اللازم لنقيض مدعى الخصم هو عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان لصدق استثنا

نقيض التالي على زعمه فيصدق نقيض المقدم الذي هو المدعى وقال المحقق الشريف قد يتمحل لتصحيح صدق استثنا نقيض التالي

عنده بان وصف الامكان بالمنفي ليس بحسب نفس الامر بل بحسب الفرض وكانه قال لو لم يكن الامكان ثابتا بل منفيا لم يكن الفرق

بين نفي الامكان والامكان الذي فرضنا منفيا لكن الفرق ثابت في الواقع فلا يكون فرض كونه منفيا مطابقا للواقع وفايدة

وصفه بالمنفي فرضا اظهار الملازمة لانه بهذا الفرض اندرج هو ونقيضه تحت الاعدام التي لا تمايز فيها هذا فان قيل

يمكن ان يقرر الدليل هكذا لو لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لكان الامكان ثبوتيا لكن المقدم حق لعدم التمايز في

الاعدام فالتالي مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتيا على ذلك التقدير لكان عدميا فيلزم ان الممكن لا امكان له اذ التقدير

عدم الفرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان فاذا تحقق الاول اعني الامكان المنفي تحقق الثاني اعني نفي الامكان لكن كون الممكن

الامكان

لا امكان له تنافي وح لا يكون لفظ المنفي مستدركا ولو تقرر الجواب بانا نمنع المقدم وما ذكر في بيانه غير مسلم بل المحقق نقيضه وهو الفرق بين
نفي الامكان والامكان المنفي قلنا يجب حمل كلام المص عليه حينئذ وجوبا اما حينئذ فلان الملازمة التي ادعاها المستدل انما هي بين عدم
الفرق والثبوت لا بين الفرق والثبوت وكلام المص يدل على منع الملازمة بين الفرق والثبوت وهي غير الملازمة التي ادعاها المستدل
واما وجوبا فلان كلام المص صريح في منع الملازمة وهذا الجواب منع لاستثناء عين المقدم فاين هذا من ذاك والحاصل ان المص اشار
الى استدلال وجواب عنه بكلام لا يوافق تقرير هذا الاستدلال ولا تقرير هذا الجواب قال المحقق الدواني الظ ان مقصود هذا القائل
ان مراد المصنف ان المتحقق نقيض المقدم وهو الفرق وهو لا يستلزم ثبوت الامكان فليس كلامه منعا للملازمة بل منعا لثبوت المقدم وقوله
بيحقق نقيضه الا انه زاد عليه انه لا يستلزم مدعى الخصم وح يرد عليه ان دلالة هذه العبارة على ثبوت الفرق بينهما غير ظاهرة بل صريحها
ان مجرد الفرق لا يستلزم الثبوت والظ على هذا التوجيه ان يقول وفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي فلا يلزم ثبوته هذا فان قيل قد تمسك
الشيخ في الشفاء بهذا الدليل على ان الامكان معنى موجود حيث قال عندنا ان كل حادث مسبوق بمادة او موضوع بهذه العبارة كل حادث
فانه قبل حدوثه اما ان يكون في نفسه ممكنا ان يوجد او محالا ان يوجد والمحال ان يوجد لا يوجد والممكن ان يوجد قد سبقه امكان وجوده فلا يخلو
امكان وجوده من ان يكون معنى معدوما او معنى موجودا ومح ان يكون معدوما والا فلم يسبقه امكان وجوده الى اخر ما قال وهذا بعينه علم
الفرق بين امكانه لا والا امكان له فكيف ذلك قلت ليس غرض الشيخ من كون الامكان معنى موجودا ان الامكان صفة وجودية موجودة في الخارج
بنفسها بل غرضه انه معنى موجود اي له منشأ انتزاع في الوجود الخارجي هو مادة الحادث او موضوعه لو ظاهر انه لو لم يكن له منشأ انتزاع
في الخارج لم يكن في نفس الامر فلا يمكن ان يتصف به شيء في نفس الامر لان مناط صدق الحكم بالامور الاعتبارية هو مطابقته لما في
نفس الامر كما سياتي في الكتاب واذا لم يكن الشيء متصفا به في نفس الامر لم يكن ممكنا في نفس الامر وهو معنى كونه لا امكان له لكن صاحب
المواقف لم يتفطن لما ذكرنا فنسب هذا الوجه الى الشيخ لاثبات كون الامكان صفة ثبوتية بالمعنى المراد في محل النزاع وذلك خبط عظيم واعلم ان
المخالف اعني الذاهب الى ثبوتية الوجوب والامكان لا الامتناع اذ لم يذهب اليه احد تمسكات بعضها مختص بالوجوب وهو انه لو كان
عدميا لكان العدم العدمي منافيا للوجود فيستحيل ان يقتضيه والجواب ان الوجوب على تقدير كونه اعتباريا معدوم لا عدم واقتضاء
المعدوم لا مستحيل ولا استحالة في ان يكون مفهوم معدوم في الخارج عبارة عن اقتضاء امر موجود فضلا عن اقتضاء امر معدوم في الخارج هو
الوجود على ما مر ان الوجود ليس موجودا في الخارج وانما المحال هو ان يكون العدم مقتضيا له وليس كذلك واما المشترك بين الوجوب
والامكان فوجوه الاول انهما لو كانا عدميين لزم ارتفاع النقيضين لان نقيضهما اعني اللاوجوب واللاامكان ايضا عدميان لصدقهما
على الممتنع بل على المعدوم مطلقا مع القطع بان الوجودي لا يصدق على المعدوم ولان العدم جزء منهما وما جزؤه معدوم فهو معدوم
وكون النقيضين عدميين اعني معدومين هو معنى ارتفاعهما والجواب انا لا نسلم استحالة كون النقيضين عدميين كيف وهو
واقع كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى وما اشتهر من انه لا تقابل بين العدميين فعلى تقدير التسليم فالمراد بالعدمي هناك ما
يكون السلب داخلا في مفهومه فان لا يكون معدوما كما نحن فيه وما ذكره من انه ارتفاع النقيضين ممنوع بل معنى ارتفاع النقيضين
في المفردات هو ان لا يصدق على شيء فلو لم يصدق الوجوب واللاوجوب على شيء مثلا لكانا مرتفعين فكان ذلك ارتفاع
النقيضين وليس معناه خلو النقيضين عن الوجود والثبوت في انفسهما ثم معنى ارتفاع النقيضين في القضايا هو ان لا يصدق
القضيتان المتناقضتان في انفسهما ولا يثبت مدلولاهما بان يكذب مثلا قولنا هذا ممكن وهذا ليس بممكن وهذا كسائر النسب
من التساوي والعموم والخصوص والمباينة فانها في المفردات يكون باعتبار صدقهما على الشيء وفي القضايا باعتبار صدقهما في انفسها
وثبوت مدلولاتها الثاني انهما لو كانا عدميين اعتباريين لا تحقق لهما الا بحسب العقل لزم ان لا يكون الواجب واجبا ولا الممكن

[Margin, left, vertical:] وبعضها مختص بالامكان وهو ... والامكان لا الامتناع ...

[Margin, left:] اقتضاء للوجود اذ يكون العدم

[Margin, right, vertical:] مقتضيا للوجود ... او عن اقتضاء الوجود ...

ممكنا الا عند فرض العقل واعتباره وصفه بالوجوب والامكان لان ما لا تحقق له الا باعتبار العقل لا يصح وصف الشيء الا باعتباره
واللازم باطل للقطع بكون الواجب واجبا والممكن ممكنا سواء وجد العقل اولا وسواء فرضهما اولا والجواب النقض بالعدم والامتناع
والحل بان اتصاف الذات بصفة في ظرف لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة فيه على ما مر في الثالث مما مر في كلام المص فانه فرض بالامكان
بل جار في الوجوب ايض كما لا يخفى المسئلة الحادية عشر في ان كلا من الوجوب والامتناع ينقسم الى ما بالذات والى ما بالغير بخلاف الامكان
فانه يكون بالذات فقط فهذه احكام اشار الى الاول منها بقوله والوجوب شامل للذاتي والغيري وكذا الامتناع ومعروض ما بالغير منهما ممكن
فالوجوب الذاتي وكذا الامتناع الذاتي هو الذي يستند الى الذات مع قطع النظر عن الغير والوجوب الغيري وكذا الامتناع الغيري هو الذي
حصل للذات بسبب الغير كما يحصل للممكن بالنظر الى وجود علته او عدم علته كما سيأتي فالممكن ما لم يكن ذاته سببا لوجوده ولا لعدمه
فيعرض له الوجوب من وجود علته والامتناع من عدمها فمعروض الغيريين ليس الا الممكن لا الواجب بالذات ولا الممتنع بالذات لكون
كل منهما سببا لما عرض له من الوجوب او الامتناع فلو استند الى الوجوب والامتناع مع كونه مستندا الى الذات الى الغير ايض لزم توارد العلتين
على معلول واحد وهو محال لما سيأتي واشار الى الثاني منهما بقوله ولا عكس بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية يعني لو امكن ان يحصل
لشيء ما امكان بسبب الغير فاما ان يكون في حد ذاته ممكنا بالذات او واجبا بالذات او ممتنعا بالذات اذ لا يخلو عن الثلثة لما تقدم
من ان القسمة بين الثلثة حقيقية فيلزم الانقلاب على الاخيرين فان قلت امتناع الانقلاب انما هو في الذات بان ينقلب الوجوب بالذات
مثلا الى الامكان بالذات وهذا الامكان الحاصل بالغير ليس امكانا بالذات فلا يمتنع انقلاب الواجب بالذات او الممتنع بالذات اليه قلت
معنى الامكان بالذات هو ان لا يقتضي الذات الوجود والعدم ويكون نسبتها اليهما على السواء وهذا المعنى سواء كانت بسبب الذات او
بسبب الغير يمتنع انقلاب الوجود او الامتناع الذاتيين اليه اذ معنى الوجوب الذاتي هو ان يقتضي الذات الوجود ومعنى الامتناع الذاتي
ان يقتضي الذات العدم فيمتنع الانقلاب علم اقتضاء احدهما الى اقتضاء احدهما او بالعكس فان قيل ما الفرق بين الوجوب بالغير والامتناع
بالغير وبين الامكان بالغير حيث لا يلزم من طريان واحد من الاولين على الشيء بالذات الانقلاب ويلزم من طريان الثالث على الواجب
بالذات او الممتنع بالذات الانقلاب قلنا الفرق هو ان الامكان الذاتي عدم اقتضاء الذات الوجود والعدم لا اقتضاء لعدمهما فلا ينافي
الوجوب الغيري او الامتناع الغيري الذي هو اقتضاء الغير لاحدهما للذات بخلاف الوجوب والامتناع الذاتيين فان احدهما اقتضاء
الذات الوجود واباؤها عن العدم والاخر اقتضاء الذات العدم واباؤها عن الوجود فبينا فينا ان اقتضاء الغير لهما واستواؤهما بالنظر الى الذات لان
استواؤهما يقتضي جواز زوال كل منهما من الذات مع اقتضاء الذات اياه واباؤها عن زواله وما بالذات لا يجوز زواله بالغير ويلزم على الاول
ان يكون اعتبار الغير لغوا في حصول معنى الامكان حيث فرض حصوله مع عدمه ايض فان قلت لعل حصول الامكان للذات بالذات مشروط
على انتفاء الغير فاذا وجد الغير يكون حاصلا له بالغير ويكون من قبيل توارد العلتين على سبيل التعاقب وهو جائز قلت فللغير مدخل
سواء كان وجود الغير او انتفائه او القدر المشترك بينهما بل القدر المشترك بين الذات والغير بهذا المعنى الذي هو غير الذات ايض لا له مدخل
في حصول الامكان للذات فلا يكون ما بالذات فتفطن وجه عكس استناد لبطلان الاول الى لزوم توارد العلتين ايض كما لا يخفى وما ظهر من قوله و
معروض ما بالغير منهما ممكن ان الممكن مع كونه معروضا للامكان الذاتي معروض للوجوب والامتناع الغيريين اراد ان يشير الى جهة عروض
كل منهما فقال وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية وعلتها يعني عروض الامكان للماهية الممكنة انما هو
من جهة كون الماهية مقطوعة النظر عن اعتبار الوجود وعلته والعدم وعلته معها وان كانت مجامعة معهما وقوله وعلتها اي علة
الماهية لان علة الماهية علة لوجودها او لعدمها وعند اعتبارها اي الوجود والعدم بالنظر اليها اي الماهية وعلتها يثبت ما بالغير
الغير اي الوجوب بالغير او الامتناع بالغير فبالنظر الى علة الماهية يعرض الوجوب والامتناع السابقين وبالنظر الى الماهية

بعرض

وصور لاحقي
وصورته
ذاتها بل علتها

يعين الوجوب لامتناع اللاحقين فان الوجود مثلا اذا اعتبر مع الماهية يلحقها الوجوب اللاحق الذي هو الوجوب بشرط المحمول واذا اعتبر مع علة الماهية
يلحق الماهية الوجوب السابق الذي هو المراد هنا ولم الممكن ما لم يجب بعلته لم يوجد واعلم انه لا ان الوجوب السابق مختص بالممكن لكونه حاصلا
باعتبار العلة واما الوجوب اللاحق فلم انه ايضا كذلك لانه بازاء الوجوب السابق فلا يتصور الا حيث يتصور فيه الوجوب السابق
وايضا الوجوب اللاحق انما يحصل بعد انضمام الوجود الى الماهية وهو انما يتصور حيث يكون الوجود عين الماهية وباعتبار الوجود في الواجب
بالذات الذي وجوده عين ماهيته كما سيأتي مع ذات الواجب لا يتصور هناك الوجوب اللاحق وقول المص فيما بعد والحق وجوب لا يخلو
لا يخلو عنه قضية فعلية لا يدل على كون الوجوب اللاحق متحققا في الواجب فان القضية الفعلية انما يكون بازاء الممكنة فلا
في الواجب ولو سلم فالمراد ما يكون من الممكنات لكون الكلام هنا في الممكن وبهذا التحقيق يندفع ما اورده المحقق الدواني على المص
من انه صرح ههنا بان الوجوب بشرط الوجود وجوب بالغير واشك انه يشمل الواجب بالذات ايضا اذا اخذ مع الوجود وقد صرح
فيما بعد بقوله لا يخلو عنه قضية فعلية فيلزم ان يكون الواجب بالذات واجبا بالغير وهو ينافي قوله ومعروض ما بالغير منهما ممكن
هذا وقوله ولا منافاة بين الامكان والغيري اي بين الامكان الذاتي والوجوب او الامتناع الغيري تفريع على التزاما من قوله ومعروض
ما بالغير منهما ممكن والغرض هو الاشارة الى دفع ما يتوهم من المنافاة ولو قال فلا منافاة بالفاء ليكون متفرعا على القول السابق
ويكون المجموع مسبوقا بالبيان دفع ذلك التوهم لكان اولى ولما كان الامكان كيفية النسبة بين الماهية والوجود وهو على قسمين وجود الشيء في
نفسه ووجوده لغيره فالامكان ايضا على قسمين امكان وجود الشيء في نفسه [illegible] موجود في غيره موجود اعم من غير
عكس اراد ان يشير الى ان كل ممكن الوجود في غيره ايضا ممكن الوجود مطلقا [illegible] وكل ممكن [illegible] وجود للغير بالحلول فيه لا مطلقا
ذاتي اي ممكن ذاتي على الاطلاق من غير عكس اي ليس كل ممكن ذاتي [illegible] والحلول [illegible] اما الاول فلان الوجود في
غيره قسم من الوجود المطلق فالممكن الوجود لغيره لا يكون الممتنع الوجود [illegible] الواجب [illegible] الوجود في غيره محتاج اليه بالضرورة
فهو ممكن الوجود على الاطلاق واما الثاني فلانه من الممكنات ما هو محل [illegible] الممتنع على الاطلاق سواء كان
بالحلول او لا فلا يجب ان يكون ممكن الوجود في نفسه مما اشتهر من ان ثبوت الشيء لغيره [illegible] ثبوت الثابت في نفسه كما في العمى
والعدم ان ثبوت الشيء لغيره يستدعي ثبوته في نفسه الا ان الثبوت في نفسه اعم من ان يكون بحسب اي بعين ذلك الثابت كما
في الموجودات الحالة او بحسب انتزاعه كما في المحمولات الاعتبارية لا يقدح للعامة الى تخصيص الوجود المنم بالحلول فنهم نعم ينبغي حمل الامكان
على الامكان العام لئلا ينتقض بالواجب الوجود فانه ممكن الوجود لا الحلول على [illegible] وليس ممكن الوجود في نفسه بالامكان الخاص انا نقول
الى التخصيص بالقيد لنفي الممكن [illegible] في ان علة الافتقار الممكن الى العلة ماذا وقد اختلفوا فيه فذهب الحكماء
والمحققون من متأخري المتكلمين الى انها الامكان والقدماء منهم الى انها الحدوث وبعضهم الى انها الامكان مع الحدوث شطرا وبعضهم الى
انها هو معه شرطا واختار المص قدس سره مذهب الحكماء واحتج عليه بقوله واذا لحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة اي علة
وجوده وان لم يتصور غيره اي غير الامكان كالحدوث وغيره وتقريره هذا الحجة ان العقل اذا لاحظ الموجود مثلا من حيث انه ممكن يتساوى
وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته وان لم يلاحظ امرا اخر طلب لا محالة علة وجوده وذلك لحكمه بالبديهة بان احد المتساويين
لا يمكن ان يترجح الا بمرجح وذلك المرجح هو المراد بالعلة ههنا فالعلم بالامكان يستلزم العلم بالافتقار كما هو شان العلة
مع المعلول فان قيل العلم بالمعلول ايضا يستلزم العلم بالعلة وعلول امرها فلا يحصل الجزم بان الامكان علة الافتقار
قلنا العلم بالمعلول يستلزم العلم بعلة ما لا بعلة معينة على ان كون الامكان معلولا للافتقار ظاهر البطلان بالبديهة والوهم
يستلزم وحده العلم بمعلول افرادها بل مع العلم بصدقه عليها والعلم بالامكان وحده يستلزم العلم بالافتقار فحقق وقد

يتصور العقل وجود الحادث فلا يطلبها اي علة وجوده دليل لابطال مذهب القائلين بان الحدوث علة مستقلة للافتقار تقريره ان
العقل قد يتصور الموجود من حيث هو حادث اي موجود بعد العدم من دون ان يلاحظ ان تساوي السابق مساو لوجوده اللاحق نظرا الى
ذاته فلا يطلب علة لوجوده وذلك لانه لا يجزم ح بان له علة البتة لتجويزه في هذه الملاحظة كون الوجود ضرورية له لغيرها ولعدمه نظرا
الى ذاته وان كان ذلك التجويز غير مطابق للواقع فالعلم بالحدوث فقط يتخلف عنه العلم بالافتقار فليس علة لان العلم بالعلة يستلزم العلم
بالمعلول وقد يتكلف بجعل هذا الدليل على ما زعمه لابطال الجزئية والشرطية ايضا بان المراد فلا يطلبها من جهة العلم بالحدوث لا استقلالا
ولا جزءا ولا شرطا فتدبر ثم الحدوث وهو كيفية الوجود فلا يصلح علة لما تقدم عليه بمراتب بحيث لا الطال كون الحدوث لم يدخل في علية الافتقار
مطلقا سواء كان بالاستقلال او بالجزئية او بالشرطية تقريرها ان الحدوث كيفية للوجود لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيتاخر
عن الوجود المتاخر عن الايجاب المتاخر عن الحاجة المتاخرة عن علتها فلو كان علة الحاجة او جزءا او شرطا لتقدم على نفسه بمراتب فان
قيل الامكان ايضا لكونه كيفية النسبة بين الماهية والوجود متاخر عن الوجود فلا يكون علة للافتقار المتقدم عليه بمراتب قلنا الامكان
الامكان انما هو كيفية النسبة بين الماهية ومفهوم الوجود من حيث هو متصور لا بين الماهية والوجود الحاصل لها ولهذا توصف الماهية
بالامكان قبل اتصافها بالوجود بخلاف الحدوث فانه مسبوقية الوجود الحاصل للماهية بالعدم ولا شك في تاخره عن الايجاد لابد ان يقال
او صلح نحوت وبذلك يتم المطلوب سواء قلنا بتاخره عن الوجود ايضا اولا وبالجملة لا تتصف الماهية به الا حال الوجود لا قبله فان قيل هذا
انما يتم اذا كان مرادهم كون الحدوث بالفعل علة للحاجة [illegible] عاقل اما لو ارادوا ان علة الحاجة كونه بحيث لو وجد كان حادثا
فلا لان هذه الحيثية لا يتاخر عن الوجود [illegible] موجودة بل [illegible] مفهوم الوجود كما في الامكان بعينه قلنا اذا فسر الحدوث بذلك
لزم ان يكون المعدوم الممكن حال عدمه حادثا [illegible] وهو [illegible] الضرورة لا يقال [illegible] لزوم جواز اطلاق الحادث عليه بمعنى الحيثية المذكورة ولا فساد
فيه وليس ذلك اصطلاحا بل هو [illegible] قال [illegible] هو الموجود لا في الموضوع ثم قالوا ان المراد منه ماهية
اذا وجدت كانت لا في موضوع على انه عكس [illegible] فيندفع هذا التوهم ايضا لانا نقول معلوم بالضرورة
امتناعهم عن اطلاق الحادث على الممكن حال [illegible] مع الحدوث هو الحدوث بالفعل كيف ولو كان مرادهم ما ذكرت
لوجد ذلك احيانا في كلامهم ولو نادرا او لامر [illegible] ذلك وليس كذلك حال الجوهر كما لا يخفى واعلم ان هذه
المسئلة فرع على مسئلة حاجة الممكن وهي سياتي في الكتاب بعد عدة مسائل فكان الاولى ان يؤخر عنها وقد وقع في نسخة شرحها
العلامة الحلي ره مسئلة الحاجة هيهنا لكن عقيب مسئلة علة الحاجة مع كونها واقعة فيما سياتي ايضا ولعله سهو
في نفي الاولوية الذاتية لتبيين تساوي طرفي الممكن بالنظر الى ذاته فان ذلك لم يلزم من التقسيم فان الممكن الخارج منها هو ما لا يقتضي ذاته
الوجود والعدم بحيث يكون واحد منهما ضروريا له ولا ينافي ذلك كونه اولى بالنظر الى ذاته او لوية غير بالغة الى حد الضرورة فانه يصدق
على ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء لا اولوية لاحدهما على الاخر وقيل العدم اولى بالممكن مطلقا اما لتوهم عدم الحاجة
في حصول العدم الى سبب واما لان الحاجة في طرف العدم اقل لحصوله بانتفاء شيء من اجزاء العلة التامة للوجود فهو اسهل وقوعا
والحاجة في طرف الوجود انما هي الى تحقق جميعها ولا يخفى ضعف الوجهين اما الاول فلان الممكن كما يستند وجوده الى وجود العلة يستند عدمه
الى عدمها واما الثاني فلانه لا معنى لعدم المركب سوى ان لا يتحقق جميع اجزائه سواء تحقق البعض او لم يتحقق وهذا لا يقتضي اولوية
العدم نظرا الى ذاته بمعنى ان يكون له نوع اقتضاء للعدم والحاصل ان سهولته عدمها بالنظر الى غيرها لا يقتضي اولويته لذاته وقيل اذا وجد
المؤثر وعدم الشرط كان الوجود اولى بالممكن من العدم وقيل اذا وجد العلة فالوجود اولى به والا فالعدم وفسادهما ظاهر لان تلك
الاولوية مستندة الى الغير لا الى ذات الممكن وقيل العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة والزمان والصوت وصفاتها بدليل امتناع البقاء

عليها

عليها ولا يخفى فساده وذلك فان الوجود غير البقاء وغير مستلزم له وجهة تلك الاشياء لاقتضائها التقضي والتجدد غير قابلة للبقاء قال
شارح المقاصد والذي يقتضيه النظر الصائب انه ان اريد باولوية الوجود والعدم ترجحه بالنظر الى ذات الممكن بحيث يقع بلا سبب خارجي
فبطلانه ضروري لانه ح يكون واجبا او ممتنعا فان قيل هذا انما يلزم لو لم يكن وقوع الطرف الاخر بترجيح خارجي قلنا فيتوقف وقوع
الطرف الاولى الى عدم المرجح الخارجي وان اريد بالاولوية كونه اقرب الى الوقوع لقلة شروطه وموانعه وكثرة اتفاق اسبابه فهذه اولوية
بالغير لا بالذات وهو ظ وان اريد ان الممكن قد يكون بحيث اذا احضر العقل وجد فيه نوع اقتضاء الوجود او العدم لا الى حد الوقوع
ليستلزم كونه واجبا او ممتنعا فلا يظهر امتناعه قال واستدل الجمهور على امتناعه اي على المعنى الاخير لوجوه ثم نقل تلك الوجوه واجاب
عنها بابتنائها على اخذ الوقوع وهي غير واردة على محل النزاع اقول فهو جعل بطلان الاولوية الكافية في الوقوع بديهيا غير قابل
للنزاع وبطلان الاولوية الغير البالغة الى حد الوقوع محلا للنزاع والظ ان محل النزاع والمسئلة هو الاول لا الثاني فانهم جعلوه مقدمة
لحاجة الممكن الى المؤثر واهتموا فيه غاية الاهتمام لئلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع كيف وابتناء الادلة الدالة على بطلان الاولوية
الذاتية على اخذ الوقوع اول دليل على كونه محل النزاع هو الاولوية الكافية في الوقوع نعم من قال باولوية العدم بالممكن مطلقا او بالا
السيالة كان الظ ان مراده من الاولوية هو الاولوية بالمعنى الاخير لا الاولوية الكافية واما ما ادعاه من كون بطلان الاولوية الكافية
ضروريا فعلى تقدير التسليم ليس ضروريا جليا لا يقبل النزاع والحق ان استلزام الترجيح الوقوع بلا سبب خارج لكون الواقع واجبا
او ممتنعا غير ضروري فان الواجب مثلا ليس عبارة عما يستغني في الوجود عن الغير بل ما يستغني في مرتبة الوجود عن الغير فظهر ان الدعوى
قابلة النزاع لكن الحق انها قريبة من الضروري كما اشار اليه المص بقوله ولا يتصور اولوية احد طرفي الممكن لذاته بحيث قال لا يتصور
ولم يشر الى استدلال اراد انها غير معقولة وذلك لانا لو فرضنا ان للممكن اولوية ذاتية بمعنى كون الذات كافية بها وفرضنا كون
تلك الاولوية كافية في وقوع احد طرفيه يلزم اما ان لا يكون تلك الاولوية اولوية بل وجوبا ويلزم الانقلاب واما ان لا يكون ذاتية وح
فكون الاولوية اولوية ذاتية غير معقولة بيان الملازمة انه لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاته فان لم يمكن طريان الطرف الاخر كان
ذلك الطرف ممتنعا والطرف الراجح واجبا فيلزم الاول وان امكن طريان الطرف الاخر فاما لا بسبب فيلزم ترجح المرجوح بلا سبب وهو
من ترجيح احد المتساويين بلا سبب او بسبب فان لم يصر ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب سببا وان صار يلزم مرجوحية الطرف الاول
لذاته فلم يكن الاولوية ذاتية لامتناع زوال ما بالذات فيلزم الامر الثاني فان قيل ان اريد امكان طريان الطرف الاخر وعدم امكانه نظرا الى
ذات الممكن فمرادنا امتناع زوال ما بالذات انما يلزم لو كان ذات الممكن مقتضية للاولوية على سبيل الوجوب واما اذا كان اقتضاؤها
لها على سبيل الاولوية وهو محل النزاع الا في ان الممكن يجوز ان يقتضي اولوية احد طرفيه مع عدم امتناع الطرف الاخر لا وان اريد
الطريان وعدمه في نفس الامر لا بالنظر الى ذات الممكن فنقول انا لا نسلم ان امتناع طريان الطرف الاخر في نفس الامر يستلزم كون الطرف
الراجح واجبا فان الواجب ما يمتنع مقابله نظرا الى الذات لا مطلقا وههنا يجوز ان يكون طريان الطرف المقابل ممكنا نظرا الى ذات الممكن
وممتنعا نظرا الى الرجحان الذي اقتضته الذات فيكون الذات بواسطة ذلك الرجحان يقتضي الوجوب والواجب على ما صرح من القسمة ما يجب وجوده
من غير التفات الى غيره فما يجب وجوده نظرا الى الغير الذي هو الرجحان لا يكون واجبا وايضا السبب انما يجعل مسببه اولى اذا كان واقعا
اذ لو اقتضى ذات السبب مع قطع النظر عن وقوعه اولوية المسبب لكان كل واحد من طرفي الممكن اولى في زمان واحد من جهة احتياجها
الى سبب وذلك محال ح نقول جاز ان لا يقع سبب الطرف المرجوح اصلا فلا يصير المرجوح اولى فلا يلزم حل الاولوية المستندة الى الذات الى
يكفينا امكانه ووقوع السبب فانه يستلزم امكانه دون ان ما بالذات وهو ايضا محال لانا نقول عدم الامكان امكان سبب الممكن فانه كما جاز ان يكون
علة الممكن واجبة بالذات جاز ان يكون ممتنعة بالذات كعدم الواجب بالنسبة الى علم العقل الاول قلنا نختار اولى له المراد

ايضا فلا اذا الخصم
لا يسلم امتناع
ما يقتضيه الذات
على سبيل الاولوية

امكان الطرفين وعدمه اي النظر الى ذات الممكن ونقول ذات الممكن تقتضي الاولوية على سبيل الوجوب حيث فرضناها كافية في اقتضاء الاولوية فلا يجوز
تخلف الرجحان عن الذات فانه لو جاز تخلفه عنها فاما بلا سبب فيلزم ترجيح المرجوح بلا سبب او بسبب فلعدم هذا السبب دخل في تلك
الرجحان فلم يكن الذات كافية هذا او نختار ثانيا ان المراد امكان الطرفين وعدمه في نفس الامر ونجيب عن الاعتراض الاول بان الذات الراجح الى الرجحان المستند
اليه اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود كما مبدأ الاستحالة انفكاك الوجود عنه ولا نعني بالوجوب الا هذا ولا يقدح في ذلك اعتبار الواسطة
اذا كانت مستندة اليه وعن الاعتراض الثاني بان الطرف المرجوح اذا كان لسبب قطعا سواء كان ممكنا او ممتنعا فيتوقف اولوية الطرف
الراجح على عدم وهو عدم ذلك السبب فلا يكون المسبب فلا يكون الذات كافية فيها فان قيل فالاولوية المنفية كما ذكرت هي الاولوية التي
تكون الذات كافية فيها وتكون تلك الاولوية كافية في وقوع الممكن وح فلقائل ان يقول يجوز ان يكون هناك اولوية لا يكون الذات كافية
فيها بل يحتاج في اقتضائها الى عدم سبب الطرف المرجوح او يكون الذات كافية فيها ولا يكون هي كافية في الوقوع بل يحتاج الوقوع الى
العدم المذكور ففرض على اي التقديرين يجوز ان يكون الطرف الاولى هو الوجود وان ليس هناك سبب للعدم فيوجد الممكن من غير حاجة الى مؤثر
موجود فينسد باب اثبات الصانع كما في صورة الاولوية الكافية قلت الذات اذا كانت غير كافية في الاولوية او الاولوية غير كافية في الوقوع ولم يكن ميل
ضعيف للطرف الاولى من الذات وقوع الاولى اذا كان هو الوجود يحتاج الى الفاعل موجود بالضرورة كما اذا لم يكن هناك اولوية اصلا فظهر انه بعد
نفي الاولوية الكافية يكون طرفا الممكن متساويين في الحاجة الى العلة لان فرض الاولوية اذا لم يكن كافية في انتفاء التساوي فثبت مذهب
الجمهور من ان طرفي الممكن بالنظر الى ذاته على السواء اي في الوقوع وفي الحاجة الى علة في الواقع سواء فرض هناك اولوية بالنظر الى ذات
الممكن غير كافية في الوقوع او لا ثم اعلم ان سبيل المدققين اخذ الاولوية الذاتية على وجه اخص وهو انه كما ان الواجب والممتنع ما يجب الوجود
والعدم بالقياس اليه لنفسه لا لما يقتضي ذاته وجوب احدهما كذلك يقول الخصم ان الممكن موجود لان الوجود اولى والبقية بالنظر الى ذاته من
العدم في نفس الامر من غير ان هناك علية واقتضاء من الذات وح لا يمكن ابطال هذا الاحتمال بالدلائل المشتمل على حديث
الاقتضاء والعلية الا بعناية كما قيل وهي ان يقال لما وجب كون الذات كافية لوقوع الاولوية والاولوية كافية لوقوع الطرف الراجح
سواء كانت الكافية على سبيل العلية والاستقلال فنقول ان امتنع الطرف الآخر نظرا الى الذات لزم خلاف الفرض وان جاز نظرا
اليها يلزم جواز تخلف ما يكفي الذات في تحققه عنها وذلك محال لتخلف المقتضي عن المقتضى فان ذلك انما يستحيل لان المقتضي اذا كان
تاما في الاقتضاء كان منافيا وقوع المقتضى والاوجه في ابطال هو ان الحصول من دون الاقتضاء مطلقا مما لا يرضى به العقل والوقيام على الواجب
ليس بصحيح فان الوجود في الواجب عين ذاته ولذلك لا يمكن ان يكون هناك اقتضاء وعلية واما هاهنا فلا يمكن كون الوجود الاولى
عين ذات الممكن والا فيستحيل الانفكاك عنه فلا يكون اولى بل واجبا كما لا يخفى المسئلة الحادية والعشرون في ان الممكن ما لم يجب وجوده من العلة
لم يوجد وكذا ما لم يجب عدمه من العلة لم يعدم والبه اشار المص بقوله ولا يكفي الخارجية اي لا يكفي الاولوية الناشية من العلة الخارجية
عن ذات الممكن في وقوع احد طرفيه اللذين هما الوجود والعدم بل ما لم يجب احدهما من العلة لم يقع وهذا اشارة الى ان الاولوية الخارجية
مقصورة لكنها ليست بكافية في الوقوع بخلاف الاولوية الذاتية فانها لم يكن مقصورة اما ان الاولوية الخارجية مقصورة فلانها لو فرضت
وفرض وقوع الممكن بمجردها لا يلزم الانقلاب ولا زوال ما بالذات فلانه لو لم يمكن طريان الطرف الآخر لم يلزم ان يكون الاولوية وجوبا اي وجوبا ذاتيا
فلم يلزم الانقلاب اذ الوجوب الغيري لا ينافي الامكان الذاتي كما مر وان امكن لم يلزم زوال ما بالذات بل زوال ما بالغير بغيره من ولا امتناع فيه
واما انها ليست بكافية فلما اشار اليه المص بقوله لان فرضها لا يحيل المقابل اي لان فرض الاولوية الخارجية لاحد الطرفين لا يجعل الطرف
المقابل للاولى محالا ممتنع الوقوع والا لم يكن اولوية خارجية بل وجوبا بالغير فيمكن مع تلك الاولوية وقوع الطرف المقابل كما يمكن وقوع
الطرف الاولى فالوقوع مع تلك الاولوية والا وقوع معها كلاهما متساويان فان الاولوية قد اعتبرت مع الذات في كلا الطرفين فلا يتعين احدهما

رجحانها

بها مثلا الممكن الاولى الوجود يمكن عدمه كما يمكن وجوده فليس احدهما راجحا على الآخر فلو فرض وقوع الوجود بمجرد تلك الاولوية الماخوذة صح الذاتية
ترجيح احد المتساويين بلا مرجح ولو فرض وقوع عدمه بمجرد تلك الاولوية فقلنا الكلام اليه فلا بد من الانتهاء الى الوجوب اي الى مرجح يجب به وجود الممكن مثلا
لئلا يلزم التسلسل على انا نقول مع جميع تلك المرجحات الغير المتناهية اما ان يجب وجود الممكن ام لم يجب احد طرفيه لم يمكن وقوعه وهو المطلوب قال المحقق
الشريف وقد يمنع الاحتياج الى المرجح لا يكفي في وقوع الطرف الراجح الحاصل من تلك العلة الخارجية وليس هذا المنع مما يبطل بديهة انما المشهور
بديهة وقوع احد المتساويين او المرجوح انتهى وانت بما قررنا خبير بسقوط هذا المنع راسا ثم قال فالاولى ان يقال العلة التي تقع بها الوجود لا بد
بها الوجود بها اذ لو لم يجب لجاز الوجود والعدم معها فلنفرض معها الوجود في وقت والعدم في وقت آخر فاختصاص احدهما بالوقوع ان لم
يكن لمرجح لم يوجد في الوقت الآخر يلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح واعترض عليه المحقق الدواني بان الممكن ما يكون وجوده وعدمه
نظرا الى ذاته جائزين لا ما يجوز وجوده تارة وعدمه اخرى فانه قد يمتنع ذلك مع كونه ممكنا كما في الزماني وعلى تقدير تسليم ذلك يمكن ان يقال
ممتنع بالنظر الى الوجوب الناشئ من العلة لان ذلك الوجوب لما كان حاصلا في جميع ذلك الوقت امتنع تخصيص بعضه بالوجود والآخر بالعدم
من دون مرجح آخر واقول هذا وارد على ذلك التقدير لكن لو قررنا بانه لو لم يجب لجاز الوجود والعدم معها فيمكن ان يقع بدل الوجود العدم فاختصاص
احدهما بالوقوع يحتاج الى مرجح آخر ثم لا يرد عليه ذلك واعلم ان هذا الدليل في الاولوية الخارجية ينفي الاولوية الذاتية ايضا لو كانت
متصورة كما لا يخفى وهو سابق ويقال له وجوب ايضا سنة قضية مقلبة يعني ان كل ممكن محفوف بوجوبين احدهما سابق على وجوده او عدمه
وهو الوجوب المذكور اعني الذي يثبت ان الممكن ما لم يجب وجوده او عدمه من العلة لم يقع وثانيهما وجوب لاحق بعد حصول الوجود او العدم
بالفعل وهو الذي يقال له الوجوب بشرط المحمول ولا يمكن ان يخلو عن هذا الوجوب قضية مقلبة فان كل شيء حمل عليه شيء آخر يجب ثبوت
هذا المحمول بالنظر فموضوع هذين الوجوبين ليس واحدا في الحقيقة بل موضوع السابق هو الماهية غير ماخوذة مع الوجود والعدم وموضوع اللاحق
هي ماخوذة مع احدهما فهما متغايران تغاير البسيط والمركب فان قيل كيف يتصور سبق وجوب الممكن على وجوده وهو قبل وجوده معدوم فيكون
ممتنعا بالغير بين الامتناع بالغير والوجوب بالغير صح الجمع كما يعلم اجيب بان سبق الوجوب على الوجود سبق بالذات لا بالزمان فليس الوجوب الا
في زمان الوجود والامتناع الا في زمان العدم فلا اجتماع فان قيل سبق الوجوب على الوجود بالذات ايضا غير متصور لانه اما ان يراد به احتياج الوجود
اليه في الخارج مع بطلانهما ليسا متميزين في الخارج ليتصور توقف احدهما على الآخر ولو فرض فالوجوب متوقف على الوجود لكونه صفة له
متاخرا عنه او في الذهن وهو ايضا باطل لظهور انه لا يتوقف تعقل الوجوب على تعقل الوجود بل ربما يكون بالعكس اجيب بان المراد السبق يعني
الاحتياج في اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعاني واعتبار الترتيب فيما بينها فان العقل يحكم قطعا بانه ما لم يتحقق علة الممكن لم يجب وهو
وما لم يجب لم يوجد فان قيل حكم العقل بهذا الترتيب باطل لانه لا وجوب بالنسبة الى العلة الناقصة بل التامة والوجوب اذا كان مما يتوقف عليه
الوجود كان جزءا من العلة التامة فيكون متقدما عليها لا متوقفا اجيب بان الجزء العلة التامة ما يتوقف عليه المعلول في الخارج لا في
اعتبار العقل ولو سلم فالوجوب يعتبر بالنسبة الى علة ناقصة هي جميع ما يتوقف عليه الوجود سوى الوجوب فان قيل ما ذكرتم من كون وجود
الممكن مسبوقا بالوجوب لا يصح فيما يصدر عن الفاعل المختار لان الوجوب ينافي الاختيار وينتقض دليلكم اجيب بان الاختيار اذا كان من تمام العلة
لم يتحقق الوجوب الا بعد تحقق الاختيار وكون المعلول واجبا بالاختيار لا ينافي كونه مختارا بل يحققه والامكان لا يجب الماهية او يمتنع اي
الامكان لازم الماهية الممكن غير منفك عنها والا لزم صيرورة الماهية واجبة بالذات او ممتنعة بالذات لامتناع الخلو عن الثلثة فيلزم الا
انقلاب بخلاف الوجوب والامتناع الغيريين فانهما منفكان لاحتمال زوال الغير وهذه مسئلة على حدة اوردها في خلال المسئلة وجوب الممكن لئلا يتوهم
ان عند عروض الوجوب يرتفع الامكان وقد استدل على ذلك بان الامكان لو لم يكن لازما للماهية بل يكون حادثا بعد ما لم يكن فان كان حدوثه لها الاصر
يقتضيه فيكون الامكان ممكنا في نفسه بحدوثه واستناده الى الغير فيكون للامكان امكان ويتسلسل وان لم يكن حدوثه لامر يقتضيه بل جاز حدوثه بلا علة

وهو الله ولا فيلزم ترجيح بغير مرجح فيه بان الممكن عام يجب احد طرفيه

لازم

يلزم السداد باب اثبات الصانع وايضا ان توقف حدوثه للمهية على حادث اخر لتسلسل والا فاختصاص الحادث بوقت دون وقت ترجيح بلا مرجح وقال صاحب المواقف والحق ان الدعوى اظهر من هذا الدليلين ورد بالنقض على لزوم الامكان للمهية الممكنة بان حدوث العالم غير ممكن في الازل لدلائل الحدوث عليه ثم يصير ممكنا فيما لايزال فيثبت حدوث الامكان بعد ما لم يكن وايضا يحدث امتناع المقدورية للممكن بعد الوجود لامتناع تحصيل الحاصل والجواب عن الاول ان ازلية الامكان ثابتة وهي غير امكان الازلية وغير مستلزمة له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الامكان وهذا هو الذي تقتضيه لزوم الامكان لمهية الممكن وهو ثابت للعالم واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا للوجود على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم منه كون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وقال شارح المواقف هذا هو المسطور في كتب القوم ولنا فيه بحث وهو ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه مستمرا اي في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية امكانه مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما يمتنع بسبب الغير وذلك لا ينافي الامكان الذاتي انتهى فالحق في الجواب هو التزام امكان الازلية للعالم امكانا ذاتيا وذلك لا ينافي الحدوث الثابت له بمانع غير الذات والجواب عن الثاني ان كون المقدور مقدورا امر اعتباري لا يوصف ما بامكان الوجود حتى يقتضي دوام الدوران يوصف بالامكان من حيث وقوعه صفة لغيره فاعرض لمن الامتناع غير الامتناع الذاتي بل هو امتناع ناشئ من اخذ الوجود مع المقدور فلا ينافي الامكان الذاتي ووجوب الفعلية المقارنة بجواز العدم اي الممكن الواجب بشرط المحمول يكون جائز العدم مع كونه واجبا بالشرط المحمول لبقائه على طبيعة الامكان والامتناع فان الوجوب ناشئ من الشرط والامكان حال الماهية من حيث هي لا بشرط وهذا دفع لتوهم المنافاة بين الوجوب اللاحق والامكان كان الاول لدفع توهم المنافاة بين الوجوب السابق والامكان فتدبر فهذا الحكم تحقق من بين الفعلية بالممكن بقرينة المقام فلان قولنا واجب الوجود موجود حقيقة فعلية لا يخرج عن الوجوب اللاحق مع انه لا يقارنه جواز العدم والمراد بالعدم في قوله جواز العدم اما عدم الوجود لكون الوهم المذكور مما يأتي في جانب الوجود دون العدم او ان حال العدم بالمقايسة واما عدم المحمول سواء كان موجودا او عدما فيكون قوله وليس بلازم تاكيدا لمقارنته جواز العدم اي ليس وجوب الفعلية الاحالة وجوب بالغير ومدعيت غير لازم وعلى الاول يكون تاسيسا لان الوجود لا يلزم جواز عدم الوصف الذي هو اعم ويدل على الاول قوله ولنسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى نقص فان التمام والكمال انما يطلق في جانب الوجود ولم يتعارف الملاقة على العدم ولذلك قالوا الوجوب انما هو تاكد الوجود وتمام وكمال فقدر الممكن في حال الامكان موجود بالقوة فاذا وجب صار موجودا بالفعل والغرض من هذا الكلام تحقيق لنفي المنافاة بين الامكان الذاتي والوجوب الغيري فلتدبر

في الامكان الاستعدادي اعلم ان لفظ الامكان قد يطلق على معنى اخر غير المذكور وهو تهيؤ الشيء لان يصير شيئا اخر كتهيؤ النطفة لان يصير انسانا وتهيؤ الطفل لان يصير كاتبا وهذا المعنى له نسبة الى الشيء الاول ونسبة الى الشيء الثاني فبالاعتبار الاول يسمى الاستعداد فيقال ان النطفة مستعدة لان يصير انسانا وبالاعتبار الثاني يقال له الامكان الاستعدادي والامكان الوقوعي ايضا فيقال ان الانسانية يمكن ان يوجد في النطفة ولا يمكن ان يوجد في المدرة ولو قيل ان النطفة يمكن ان يصير انسانا كان معناه ما ذكرنا وهذا اعني كون الانسان ممكنا ان يوجد في النطفة غير الامكان الذاتي للانسان فان معنى ذلك ان وجود الانسان قد صار بعض شرائطه متحققا وبعض موانعه مرتفعا وليس ذلك معتبرا في الامكان الذاتي فان الامكان الذاتي للانسان بالنسبة الى النطفة والمدرة على السواء بخلاف النسبة الاستعدادية فالامكان الاستعدادي امكان ذاتي مأخوذ مع تحقق بعض الشرائط وارتفاع بعض الموانع فيغايره لا محالة مغايرة الكل للجزء فقول المص قدس سره والاستعداد اشارة الى الامكان الاستعدادي عبارة عن النسبة الاستعدادية الى المستعد له لا الى المستعد قابل للشدة والضعف لان تحقق بعض الشرائط وانتفاء بعض الموانع مما يختلف كثرة وقلة فامكان الانسانية للنطفة اشد من امكانها للغذاء واضعف من امكانها للمضغة

وكذا

وكذا امكان الكتابة للطفل اشد من امكانها للجنين واضعف من امكانها للمترعرع وهو صفة وجودية من شانها العدم بطلان الوجود
والوجود بعد العدم كما اشار اليه بقوله وبعدم بحيث ان ما وجود اما لحصول الشي بالفعل او بانتفاء الاسباب وعروض الموانع ولو بعد
بعد وما يحدث بعض الاسباب وانتفاء بعض الموانع وقوله للمركبات اشارة الى ان كل ماله امكان استعدادي فلا بد ان يكون مركبا بوجه
لان كل ماله امكان الوجود في الغير اما صورة اما عرض فيكون ماديا محتاجا الى المادة بالمعنى الاعم الشامل للموضوع المتعلق ايضا كالبدن للنفس
وكل مادي ولو بالمعنى الاعم مركب ولو بوجه ما فلا يقدح في حصر الاستعداد على المركبات بثبوت الاستعداد في النفوس وسائر الصور والاعراض هذا
اذا كان المراد من قوله للمركبات ان الاستعداد استعداد لها اما اذا كان المراد ان محله ومحل وضده المركبات كما قيل فلا اشكال الا ان يقع الاشكال بان النفس
موضوع الاعراض ومحل لاستعدادها مع عدم تركبها فيرجع في الجواب عن ذلك الى ما ذكرنا فليتفطن وما قيل من انه اراد بها التمثيل
لا الحصر فان الحكماء وان زعموا ان الامكان الاستعدادي لا يكون الا لما له مادة وكل مادي مركب لكن المصنف سيبطله فاورد عليه ان ما سيبطله المصنف
هو افتقار الحادث الى المادة ولا يلزم منه اثبات الامكان الاستعدادي بدون المادة والحوادث عند المصنف كما لا احتياج الى مادة لا احتياج الى استعداد
فلعله انما يتحقق الاستعدادي عنده في بعض الحوادث وهو المركبات وهو الغير الامكان الذاتي لما عرفت ولكونه صفة وجودية قابلة للشدة
والضعف بخلاف الامكان الذاتي وايضا الامكان الاستعدادي قائم بمحل الممكن فان استعداد الصورة الانسانية قائم بالنطفة بخلاف الامكان
الذاتي

في تقسيم الوجود بحسب اتصافه بالقدم [illegible] المتصف بهما بالذات هو الوجود واما الموجود فباعتبار
وبالعرض اعلم ان حقيقة الحدوث والقدم عند الحكماء هي مسبوقية الوجود بالعدم [illegible] من لفظ الحدوث عرفا وعدم مسبوقية
الوجود بالعدم كما هو المتبادر من لفظ الحدوث عرفا وعدم مسبوقيته وكل منهما زماني وذاتي [illegible] الزماني هو مسبوقية وجود الممكن بعدم
المقابل له وهو عدم الذي يحصل للممكن من عدم علته التامة [illegible] ويقال له العدم الواقعي وقد يقال
له العدم الزماني ايضا لان شانه ان يحصل في زمان لا بد له [illegible] بالمعنى عدم مسبوقية الوجود بالعدم
المقابل له مطلقا والحدوث الذاتي هو مسبوقية الوجود بالعدم [illegible] الوجود والقدم الذاتي الجامع للوجود الحاصل للممكن
من العلة وهو عبارة من عدم اقتضاء الذات الوجود وقد يطلق له الا [illegible] عن ذاتها وهو من لوازم الممكن والقدم
الذاتي ما يقابله وهو مختص بالواجب الوجود لذاته ولما كان المتبادر من العدم عرفا العدم القابل للوجود اعني العدم الزماني بالمعنى
المذكور حصر المتأخرون تفسير القدم والحدوث بعدم المسبوقية والمسبوقية بالزمانيين وفسروا الذاتيين بعدم المسبوقية
بالغير والمسبوقية به وهذان مساويان لعدم المسبوقية بالعدم الذاتي والمسبوقية به لان وجود الممكن كما هو مسبوق بالعدم الذاتي
كذلك مسبوق بالعلة ايضا وبالعكس وعلى هذا فمطلق الحدوث والقدم مفسر بعدم المسبوقية بالغير الحاله والمسبوقية به لكن فان
كان الغير عدما فالزمانيان وان كان مطلقا فالذاتيان واما قال من الحدوث هو المسبوقية بالعدم فان كان السبق سبقا بالذات فالذاتي
وان كان بالزمان فالزماني فالظاهر انه اراد بالعدم اعم من الذاتي والزماني الا انه جعل سبق الذاتي بالذات وسبق الزماني بالزمان
واما ما اورد عليه من ان العدم لا تقدم له بالذات على الوجود والا كان علة له او جزء علة ولا يكفي ذلك في الممكنات المستمرة الوجود ازلا عندهم
مع كونها حادثة ذاتا كما سياتي عن قريب تحقيق ذلك واما المتكلمون فلا يطلقون الحدوث الا على مسبوقية الوجود بالعدم القابل
له ولا يعتبرون العدم الذاتي في الحدوث مطلقا ولا يقسمون الحدوث بالذاتي والزماني بل يحصرونه في الزماني سواء سبق العدم على
الوجود بالزمان او بالذات على اصطلاحهم اذا عرفت ذلك فقول المصنف والوجود ان اخذ غير مسبوق بالغير او بالعدم فقديم والا فحادث
تفسير للقديم الذاتي والزماني وللحادث الذاتي والزماني على راي المتاخرين فالقديم الذاتي هو الوجود الغير المسبوق بالغير مطلقا سواء كان
عدما او غيره والقديم الزماني هو الوجود الغير المسبوق بالعدم اي العدم الزماني بالمعنى الذي عرفته والحادث الذاتي هو الوجود المسبوق

بالغير مطلقا سواء كان عدما او غيره والحادث الزماني هو الوجود المسبوق بالعدم بالمعنى الذي عرفته فتقابله حينئذ القديم اما ذاتي او زماني والا
فحادث واما ذاتي او زماني ثم لكل واحد من القدم والحدوث قد يؤخذ حقيقيا وهو الذي مر ذكره وقد يؤخذ اضافيا فالقدم الاضافي
كون ما مضى من زمان وجود شيء اكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر والحدوث الاضافي كونه اقل فالقدم الذاتي اخص من الزماني فان كل
ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كصفات الواجب عند القائلين بها والعقول المجردة والافلاك وهيولى العناصر
عند الحكماء والقدم الزماني اخص من الاضافي فان كل ما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده
ولا عكس كالاب فانه قديم بالنسبة الى الابن وليس قديما بالزمان والحدوث الذاتي اعم من الحدوث الزماني فان كل مسبوق بالعدم فهو مسبوق
بالغير ولا عكس اعني ليس كل ما هو مسبوق بالغير مسبوقا بالعدم واما بين الحدوث الاضافي والحدوث الزماني فمساواة فان كل ما هو زمان
وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم وكل مسبوق بالعدم فزمان وجوده الماضي اقل من زمان وجود ما ليس مسبوقا بالعدم وما قيل في بيان
اخصية الحادث الاضافي من الحادث الزماني من ان القديم الاضافي كالاب مضافا الى ابنه حادث زماني لا غير وليس من هذه الحيثية
حادثا اضافيا وان كان حادثا اضافيا من حيثية اخرى اي مضافا الى ابيه فالاب ماخوذا بتلك الحيثية هو مادة افتراق الحادث الزماني
من الحادث الاضافي فاورد عليه ان اعتبار الحيثية في بيان مادة الافتراق تكلف غير متعارف بل المتعارف فيه انما هو اعتبار الذوات
المتباينة بالذات لا بالحيثيات كيف ولو اعتبر [illegible] القديم الزماني ايضا من حيث عدم مقايسته الى الحادث الذاتي مادة افتراق
القديم الزماني عن القديم الاضافي فتدبر [illegible] كذا حكي القدم في كثير من الكتب ولما كان السبق معتبرا في مفهوم
القدم والحدوث وهو على معان مختلفة [illegible] من عوارض الوجود [illegible] مسئلة على حدة اراد المصنف ان يورد ذلك في ضلال مسئلة القدم
والحدوث فقال والسبق ومقابلاه [illegible] او بالزمان او بالرتبة الحسية والعقلية او بالشرف
او بالذات فهذه معان ستة للسبق على [illegible] بالسادس في مفهوم الثالث بيان ذلك ان اقسام السبق
عند الحكماء خمسة على ما هو المشهور الاول [illegible] الفاعل الموجب لوجود معلوله اما بالذات واما باستجماع جميع ما يتوقف
عليه تاثيره فهو لا ينفك عن وجود المعلول [illegible] للمعلول من العلة وليس حاصلا للعلة من المعلول كما في حركة اليد
وحركة المفتاح فهذا السبق انما هو في العقل لا بحسب الخارج ويقال له السبق بالذات ايضا وما قال المحقق الشريف من ان في تقدم العلة
التامة بالمعنى المركب على المعلول نظرا لان مجموع المادة والصورة ليس من العلل وهو عين ماهية المعلول فلا يتقدم عليه فكذا المشتمل
عليه مدفوع بالفرق بين مجموع الاجزاء بمعنى المعروض لمعنى التالف والمعتبر من حيث هو معروض لا المركب من العارض والمعروض فانه
امر ذهني لا تحقق له في الخارج عما نحن فيه وبين الاجزاء بالاسر فان الاجزاء بالاسر مغاير لمجموع الاجزاء اذ الاجزاء بالاسر غير معتبرة مع حيثية المعروضية
لمعنى التالف بخلاف مجموع الاجزاء المعتبر مع الحيثية المذكورة كما انه مغاير للكل الافرادي فما هو عين الماهية انما هو مجموع الاجزاء من حيث
هو معروض للاجتماع المخصوص وما يتقدم على الماهية ويشتمل عليه العلة التامة بالمعنى المركب هو الاجزاء بالاسر اعني ما هو معروض
للاجتماع مطلقا فلا اشكال اصلا ولتوضيح ان للاجزاء الماهية اربع اعتبارات احدها اعتبار كل جزء جزء اعني مفاد القضية الكلية وهو المراد
بالكل الافرادي وثانيها مجموع الاجزاء مع هيئة الاجتماع المخصوص العارض لها الذي هو امر عقلي اعني مجموع العارض والمعروض وذلك
المجموع ايضا امر عقلي لا تحقق له وثالثها مجموع الاجزاء لا مع الهيئة الاجتماعية المخصوصة بمعنى مجموع العارض والمعروض بل المعروض
فقط لكن من حيث هو معروض الهيئة الاجتماعية المخصوصة على ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا ورابعها مجموع المعروض
لا مع العارض ولا مع الحيثية المعروضية وهذه الثلثة الاخيرة مشتركة في مطلق الاجتماع والمعية بخلاف الاعتبار الاول اعني
الكل الافرادي اذ ليس معتبرا فيه ذلك اصلا ومتغايرة في ان الاول منها معتبر مع الاجتماع المخصوص والثاني من حيث الاجتماع المخصوص

لا مع

لا معه والثالث لا مع الاجتماع المخصوص ولا من حيث الاجتماع المخصوص بل لا مع الاجتماع مطلقاً واما من حيث الاجتماع مطلقاً سواء كان في ضمن الاجتماع المخصوص او غيره وهذا

هو المراد من الاجزاء بالاسر فان قلت المعلول يتوقف على الاجتماع المخصوص لا محالة فهو ايضاً داخل في العلة التامة وان لم يكن داخلاً في المعلول بمجموع المادة والصورة من

حيث الاجتماع المخصوص داخل في العلة التامة لا يستلزم كون مجموع المادة والصورة من حيث الاجتماع المخصوص داخلاً فيها كما لا يخفى على المتامل وقد يدفع الاشكال

المذكور بالفرق بين المجموع معاً مجتمعاً وبينه لا معاً بل منفرداً وتوضيحه ان الحكم قد يكون على كل واحد بحيث لا يصح على المجموع وقد يكون على كل واحد وعلى المجموع ايضاً

لكن لا معاً كالدخل في الدار للمجموع الا معاً وقد يكون على المجموع معاً كالحكم على العسكر بفتح البلاد وكسر الاعداء او غير ذلك بمجموع المادة والصورة

ان اخذ على الوجه الثاني كان داخلاً في العلة التامة وان اخذ على الوجه الثالث لم يكن داخلاً فيها وهو بهذا الاعتبار عين المعلول فتدبر واما ما يتوهم من عدم اعتبار

العلة التامة في السبق بالعلية مستنداً بما ذكروا في مثاله من حركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد

وعلى العضلات وغيرها فمدفوع ايضاً بان المراد من العلة التامة ما لا يتوقف وجود المعلول بعد وجودها من حيث هي علة على امر آخر ولا يقدح في ذلك كون وجودها متوقفاً على شيء

آخر الثاني السبق بالطبع وهو تقدم العلة الناقصة على المعلول كتقدم الواحد على الاثنين فان العقل يحكم بان التحقق للاثنين الا والواحد متحقق والتحقق

الواحد والتحقق للاثنين وهو ملزوم لجواز الانفكاك بين المتقدم والمتأخر من حيث التقدم بالطبع فان امتنع من جهة اخرى لا تخرجه وهذان التقدمان

يشتركان في معنى واحد يقال له التقدم بالذات وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وقد يقال له التقدم بالطبع ايضاً فكل واحد من لفظي التقدم بالذات او التقدم

بالطبع مشترك بين المعنى المشترك وبين واحد من قسميه واشتراكهما في معنى التقدم في عدهما قسمين من السبق كما سيأتي الثالث السبق بالزمان وهو

تقدم السابق على المسبوق تقدماً لا يجامع فيه المتأخر المتقدم سواء كان عدم اجتماعه معه لذات السابق والمسبوق كتقدم الامس على اليوم او لامر آخر كتقدم الحادث الامسي على الحادث

اليومي ويعود بالاخرة الى اجزاء الزمان فهذا التقدم يعرض اولاً وبالذات الاجزاء الزمان وثانياً وبالعرض لما ينسب اليها اذ ليس في الموجودات شيء يتقضى ويتصرم

بذاته ويخفى له بحسب التقضي والتصرم اجزاء غير مجتمعة في الوجود سوى الزمان اذ الحركة ليس لها ذلك الا بعد تعينها بمقدار لها الذي هو المراد من الزمان فان ذلك

بديهي لمن تصور حقيقة الزمان ونبه المحقق الشريف على ذلك بقوله انه اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو اتجه ان يقال لماذا قلت انه متقدم عليه فلو اجيب

بان وجود زيد كان مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة الاخرى وتلك الحادثة كانت متقدمة على هذه اتجه بان يقال لم قلت تلك متقدمة على

هذه فلو اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم وامس متقدم على اليوم لم يصح ان يقال لماذا قلت متقدمة عليه ونوقش فيه بان انقطاع السؤال

عند قولنا تلك كانت امس وهذه كانت اليوم انما هو لاجل ان التقدم معتبر في مفهوم لفظ اليوم وايضاً انقطاع السؤال لا يدل على عدم الواسطة في الاثبات

لا في الثبوت واجيب عن الاول بان امس عبارة عن قطعة معينة من الزمان وكذا اليوم وعن الثاني بان عدم صحة السؤال بلم يدل على عدم الواسطة في الثبوت

ايضاً فان عدم ظهور الواسطة لا يجعل السؤال عنها بلم مستقبحاً الرابع السبق بالرتبة ويقال له التقدم بالمكان ايضاً كتقدم الامام على المأموم وتقدم من يلي

الصدر على من يليه وذلك يكون بين اشياء مترتبة بالقياس الى مبدأ محدود اما بحسب الحس كما ذكرنا واما بحسب العقل كما في التقدم النوعي الجنسي على

المتوسط وهذا معنى قوله الحسية والعقلية الخامس السبق بالشرف وهو كتقدم الفاضل والرئيس على المفضول والمرؤوس في اختيار امر مثلاً هذا التقرير اقسام

السبق على مذهب الحكماء والمتكلمون وافقوهم في مفهوم السبق بالعلة وبالطبع وبالرتبة وبالشرف وخالفوهم في مفهوم السبق بالزمان فانهم اعتبروا

في مفهوم السبق الزماني ان يكون الزمان خارجاً عن السابق والمسبوق فانهم يحملونه بالزمانيات ويحملون الواقع بين اجزاء الزمان قسماً سادساً من السبق ويسمونه

سبقاً بالذات ولا يحصرونه في اجزاء الزمان بل يحملون سبق عدم الحادث كالزمان على وجوده من هذا القبيل لكونه غير مجامع المتقدم الموجود عندهم فهم يجعلون سبق

السابق الغير المجامع مع المسبوق على قسمين قسم يعرض بسبب الزمان ويسمونه سبقاً بالزمان وقسم يعرض لذاته كسبق اجزاء الزمان بعضها على بعض قالوا انه بعضها على بعض

ليس بالعلية لانه يوجب الاجتماع في الوجود وهو ينافيه ولا بالطبع ولا بالرتبة ولا بالشرف لان كلاً منها لا ينافي الاجتماع في الوجود وهو ينافيه لا يقال

سبق الخطوات المعدة سبق بالطبع مع انه لا يجوز اجتماعها مع المعلول لانا نقول العلة المعدة ما لوجوده وعدمه كليهما مدخل في وجود المعلول فلكل منهما سبق

بالطبع عليه وسبق العدم يجامعه لا محالة وما لا يجامعه هو سبق الوجود وانما لزم ذلك بالعرض من حيث ان لعدمه الطاري ايضاً مدخل في وجود المعلول والا

وهو بهذه الجنبة على المعلول من الاشكال يندفع الاشكال جزماً فتدبر كون الاجتماع المخصوص داخلاً في العلة التامة ع ع ع ع

السبق الزماني قسم بعضه للذاته ويسمونه ص م

فهو من حيث هو سابق بالطبع لا ينافي الاجتماع مع انه غاية ما في الباب ان يكون لوجود العلة المعدة سبق بالطبع وبالزمان من حيث السبق بالطبع
وبالزمان من حيث السبق بالطبع لا ينافي الاجتماع ومن حيث السبق بالزمان ينافيه ولا فساد فيه ولا بالزمان والا لزم ان يكون للزمان زمان فهو قسم سادس
والجواب انه انما يلزم ان يكون للزمان زمان لو لزم ان يكون هذا السبق بزمان زائد على السابق والمسبوق كما اعتبر غيره وليس بلازم لجواز ان يكون السابق والمسبوق بهذا
السبق نفس الزمان ويكون عروض السابقية والمسبوقية لهما لذاتيهما ويكون عروضهما لغير اجزاء الزمان بسبب اجزاء الزمان ولا استحالة فيه اصلا كما عرفت واذا
علم اقسام السبق علم اقسام التاخر ايضا لانه مضايفه واما اقسام المعية فلا خفاء في معية الرتبية كمفهومي متساويين وكمتجانسين ولا في المعية بالطبع
كعلتين ناقصتين لمعلول واحد نوعي وكمعلولين لعلة واحدة مطلقا عند المتكلمين ومن جهتين عند الحكماء على اشكال فيه ولا في المعية الزمانية عند المتكلمين
كحوادث مجتمعة في زمان واحد وكذا في الزمانية الغير الحقيقية عند الحكماء واما في الحقيقية عندهم وفي الذاتية عند المتكلمين فلا يتصور في اجزاء الزمان
واما في غير اجزاء الزمان فلا بد له من نفيا واثباتا والحصر في الاقسام الخمسة عند الحكماء والستة عند المتكلمين استقرائي لا عقلي مردد بين النفي والاثبات
فيمكن الزيادة عليها لو وجد قسم اخر كما سياتي نعم ربما قيل في وجه الضبط على مذهب الحكماء المتقدم اما ان يجامع المتاخر في الوجود او لا الثاني هو المتقدم
بالزمان والاول اما ان يكون بينهما ترتيب وهو التقدم بالرتبة او لا وهو اما ان لا يكون بينهما احتياج وهو التقدم بالشرف او يكون فاما ان يكون
المحتاج اليه علة تامة وهو التقدم بالعلية او لا وهو التقدم بالطبع وما قيل عليه من انه يلزم على هذا ان يكون التقدم العلة المعدة على معلولها
تقدما بالزمان لا بالطبع مدفوع بما عرفت وان شئت قلت المتقدم ان احتاج اليه المتاخر فان كان علة تامة له فهو بالعلية والا فبالطبع وان لم
يحتج فان لم يمكن اجتماعهما في الوجود فبالزمان وان امكن فان اعتبر بينهما ترتيب فبالرتبة والا فبالشرف ومقوليته بالتشكيك وقد ظن ان السبق
لفظ مشترك بين هذه المعاني والتحقيق انه مشترك معنوي لكنه مقول بالتشكيك قال الشيخ في اول رابعة الهيات الشفاء ان التقدم والتاخر وان كان
مقولا على وجوه كثيرة فانها تكاد تجتمع على سبيل التشكيك في شيء وهو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء ليس للمتاخر ولا يكون للمتاخر الا وهو موجود
للمتقدم انتهى فهذا معنى واحد مشترك بين جميع الاقسام وهو الذي يسمونه مطلق التقدم وما فيه التقدم ثم قال المشهور عند الجمهور وهو التقدم في المكان
والزمان وكذا التقدم والقبل في اشياء لها ترتيب كما هو في المكان فالذي هو اقرب من مبدا محدود يكون له ان يلي ذلك المبدا حيث ليس يليه ما بعده و
الذي بعده يلي ذلك المبدا وقد يليه هو وفي الزمان كذلك اما بالنسبة الى الان الحاضر او ان يفرض مبدا وان كان مختلفا في الماضي والمستقبل ثم نقل اسم القبل
من ذلك الى كل ما هو اقرب من مبدا محدود وقد يكون هذا التقدم الترتيبي في امور بالطبع كما ان الجسم قبل الحيوان بالقياس الى الجوهر بعد وضع الجوهر مبدا
ثم ان جعل المبدا الشخص انعكس وكذلك الاقرب من المحرك الاول كالعصي يكون قبل الرجل وقد يكون في امور ليس بالطبع بل اما بصناعة كتعلم الموسيقى
كان المتقدم فانك ان ابتدات من الثقل واما بجهة واتفاق كيف كان ثم نقل الى اشياء اخرى فجعل الفائق والفاضل والسابق ايضا ولو في غير الفضل متقدما فجعل
نفس المعنى كالمبدا المحدود فما كان له منه ما ليس للاخر واما الاخر فليس له الا ما لذلك جعل متقدما فان السابق في باب ما له ما ليس للتالي وما للتالي
منه فهو للسابق وزيادة ومن هذا القبيل جعلوا المخدوم والرئيس قبل فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤوس وانما يقع للمرؤوس حين يقع
للرئيس فيتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا الى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس الى الوجود فجعلوا الشيء الذي يكون له الوجود اولا وان لم يكن للثاني والثاني
لا يكون له الا وقد كان للاول وجود متقدما على الاخر مثل الواحد فانه ليس من شرط الوجود للواحد ان يكون الكثرة موجودة ومن شرط الوجود للكثرة ان يكون
الواحد موجودا وليس في هذا ان الواحد يفيد الوجود للكثرة او لا يفيد بل انه يحتاج اليه حتى يفاد للكثرة وجود بالتركيب منه ثم نقل بعد ذلك الى الحصول
الوجود من جهة اخرى فانه اذا كان شيئان وليس وجود احدهما من الاخر بل وجوده له من نفسه او من شيء ثالث لكن وجود الثاني من هذا الاول فله من الاول
وجوب الوجود الذي ليس لذاته من ذاته بل له من ذاته الامكان على تجويز ان يكون ذلك الاول حيثما وجد لزم وجوده ان يكون علة لوجوب وجود هذا الثاني
فان الاول يكون متقدما بالوجود لهذا الثاني ولذلك لا يستنكر العقل البتة ان نقول لما حرك زيد يده تحرك المفتاح او نقول حرك زيد يده ثم تحرك
المفتاح ويستنكر ان يقول لما تحرك المفتاح حرك زيد يده فانه مع وجود الحركتين معا في الزمان يفرض لاحدهما تقدما وللاخرى تاخرا اذ لما كانت

وكمعلولين مشروطين بشرط واحد ولا بالعلية كعلتين مستقلتين لمعلول واحد شخصي

من الجنس ... عند الذي اذا اخذت منه الثقل

حركة زيد يده وان كان ان يقول لما تحرك المفتاح علمنا انه

الحر

الحركة الاولى ليس سبب وجود الحركة الثانية والحركة الثانية سبب وجود الحركة الاولى انتهى كلام الشفاء وهو صريح في ان المعنى المشترك بين جميع اقسام
التقدم هو كون الشيء للمتقدم وليس للمتأخر وليس للمتأخر الا وهو للمتقدم لا مجرد كون شيء للمتقدم وليس للمتأخر كما توهمه شارح المقاصد ثم انه
صادق على كل شيئين بالنسبة الى الآخر ضرورة انه يشتمل على امر لا يوجد في الآخر ثم ظهر منه ان لفظ السبق وما يرادفه كان يطلق في العرف العام على الزماني والمكاني
لوجود ذلك المعنى فيهما ثم نقل في العرف الى الاشياء الاخر باعتبار تحقق ذلك المعنى فيها فهذا المعنى المشترك معنى اصطلاحي للفظ السبق وما
يرادفه فلا ينافي كونه مشتركا معنويا قوله ثم نقل الى كذا فليتفطن فظهر ايضا ان جميع ما يطلق فيه التقدم ينبغي ان يعتبر فيه اما مبدأ محدود
او المجهول كالمبدأ المحدود ففي الاول يكون ما فيه التقدم هو النسبة الى ذلك المبدأ المحدود وفي الثاني يكون ما فيه التقدم هو نفس ذلك المعنى
المجهول كالمبدأ المحدود وظهر ايضا ان اختلاف اقسام السبق انما هو لاختلاف ما فيه التقدم وانه في التقدم المكاني والزماني هو النسبة الى
المبدأ المحدود وفي الشرفي هو الفضل والمزية وفي الطبيعي هو الوجود وفي العلي هو الوجوب فان قلت للعلة الناقصة ايضا تقدم بالوجوب فان الشيء
ما لم يجب لم يوجد فالفرق بينها وبين العلة التامة حتى جعل لاحدهما تقدم بالطبع والاخرى تقدم بالعلية مع كون ما فيه التقدم في كليهما
هو الوجوب قلت ما فيه التقدم في العلة الناقصة ليس هو الوجوب لان وجوب المع ليس مستفادا منها بل من العلة التامة بل الوجوب المعلول
عين وجوب العلة التامة من حيث هي علة فلها الوجوب حين ليس للمع وليس للمعلول الا حين لها بخلاف العلة الناقصة فانه لا يصح ان يقال
ليس للمع وجوب الا حين للعلة الناقصة وجوب فان وجوب العلة الناقصة لا دخل له في وجوب المع بل وجودها انما هو لتوجد فيكون لوجودها
مدخل في وجوده فليتفطن وظهر ايضا انه مقولية بالتشكيك على [illegible] وعند الجمهور يختص بعضها دون بعض [illegible]
التقدم عليه اولى من اطلاقه على دونه فاطلاقه على الرتبي اولى [illegible] اطلاقه على الشرفي [illegible] واولا على الطبيعي وعلى الطبيعي اولى
من الجميع فما قيل من ان السبق بالعلية اولى بالسبق من السبق بالشرف [illegible] العلة المؤثرة [illegible] اقوى من الاحتياج الى علة غيرها
وكل منها اولى بمفهوم السبق من السبق بالشرف وبالرتبة وبالزمان [illegible] متأخر او هو بعينه كما في العلية
والطبع محل نظر وظهر منه ايضا ان التقدم بالرتبة اعم من الزماني والمكاني [illegible] قلنا ذلك كما اختلاف انواع السبق لاختلاف
ما فيه السبق وما فيه السبق في الزماني والمكاني واحد وهو النسبة الى [illegible] فينبغي ان يكونا نوعا واحدا لا نوعين قلت
هما مع الاتفاق في ذلك اختلفا في الاجتماع مع المتأخر وعدمه ولذلك جعلا نوعين كما ان التقدم بالعلية وبالطبع اتفقا في كونهما تقدما بالذات
لكن لما اختلفا في ان احدهما مفيد وموجب للمتأخر دون الآخر جعلا نوعين فما به التقدم في الزماني هو تلك النسبة غير قارة فان بقي الى
مبدأ المحدود له تلك النسبة وليست للتالية الذي ليس بموجود بعد ولا يكون التالية الا وقد كانت لسابقة وتقضت مع تقضيه وفي
المكاني هي النسبة القارة فان بقي الى المبدأ المحدود له تلك النسبة الى المبدأ المحدود وليست للتالي الذي هو موجود معه ولا يكون للتالي
الا وهي موجودة لم تبق الموجود معه ما او قيل الملازمة في الزماني في الوجود ايضا كما في الطبيعي الا ان في الزماني لا بد من عدم الاجتماع في الوجود
بخلاف الطبيعي فان قلت قول الشيخ في مثال التقدم بالشرف فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤوس وانما يقع للمرؤوس حين وقع للرئيس
فيتحرك باختلاف الرئيس ليس مما ينبغي فان ذلك اجراء لمثال التقدم بالشرف والحاق له بالتقدم بالذات بل ينبغي ان يقول الاختيار يقع
منه الرئيس ما لا يقع منه للمرؤوس الا بعضا منه قلت غرضه بيان جريان ما فيه التقدم وهو اصل الاختيار والافضل ان اختيار المرؤوس في هو
اختيار الجزء بعض من اختيار الرئيس سببا لاختيار المرؤوس وتحقق التقدم بالذات بوجهه لا ينافي تحقق التقدم بالشرف ايضا وهو ظاهر
فان قلت قد يظن ان هنا قسما سادسا للتقديم على رأي الحكماء ايضا وهو التقدم بالمهية كتقدم الواحد على الاثنين وبالجملة تقدم الجزء المادي
والصوري بل الجنس والفصل ايضا على المهية فان حاجة المهية الى الاجزاء حاجة في القوام لا في الصدور بخلاف حاجتها الى الفاعل
فانها حاجة في الصدور فكما ان المهية في وجوب الوجود يحتاج الى الفاعل الذي هو العلة الصدورية فكذا في تحصيل القوام يحتاج الى الاجزاء

التي هي العلة القوامية تحصل القوام هو ما فيه التقدم في هذا القسم فان القوام حاصل للجزء وليس حاصل للكل وليس يحصل للكل الا هو وحاصل للجزء فهل

لذلك وجه قلت نعم وهو الظاهر من كلام الشيخ في الاشارات حيث والشيء قد يكون معلولا للشيء باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في وجوده وانما

تعتبر ذلك في المثلث فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية

واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته وتكون جزءا من حدها انتهى واشتباه بعض الاعاظم في تقرير ذلك

على المنع وجه لا يحتاج الماهية في ان يحصل لها قوام سيت حاصله لا يحتاج في ان يفاد لها وجود فان اثر الفاعل ليس الا نفس الماهية والوجود منتزع

في العقل وليس للفاعل تاثير جديد في الماهيات المركبة بعد افادة اجزائه بل افادته للماهية نفس افادته لمجموع الاجزاء فليس لها الى الفاعل بعد الحاجة

في افادة جميع الاجزاء حاجة اخرى في افادة الوجود وظهر من هذا ان النزاع في انه هل مرتبة تقوم الماهية وفعليتها متقدمة على مرتبة الوجود كما هو رأي

المحقق الدواني ام بالعكس كما هو رأي سيد المدققين لا يرجع الى طائل فهذا التقديم ليس سوى التقدم بالطبع لانا نقول ما ذكرته انما هو بحسب الوجود في

الخارج وكون الماهية واجزائه وكلامنا انما هو في نفس الماهية مأخوذة باعتبار حدها في حد ذاتها مع قطع النظر عن الوجودين ولا شك في هذا الاعتبار

فانه الذي جعلوا اللوازم التي يلزم الماهية بحسبه قسيما للوازم الماهية المقابلة للوازم الوجود الذهني والخارجي فتحقق الماهية في هذا الاعتبار مسبوق بتحقق

ما هو جزء لها لا محالة فهذا الاعتبار ليس احتياجا في الوجود اذ ليس هنا اعتبار الوجود مطلقا ويظهر ان النزاع المذكور يرجع الى طائل وان الحق هو تقدم فعلية

الماهية وتقررها على مرتبة الوجود تقدما بالطبع بل بالماهية ايضا وذلك بناء على المشهور من جعل الماهية والتعبير بالفعلية والتقرر انما هو لضيق العبارة

فلا يرد ان المراد من الوجود ليس سوى تقرر الماهية وفعليتها فلا تغفل ومعلم لك الاجزاء الماهية على هذا يكون نوعا من التقدم بالطبع وبالماهية

فلا ينافي عدهم تقدم الواحد على الاثنين من [illegible] التقدم بالطبع ثم ان التقديم بالماهية ايضا داخل في التقدم بالذات بالمعنى الاعم وهو الذي

يكون لعلاقة ذاتية فيكون على ثلثة اقسام التقدم بالعلية والتقدم بالطبع والتقدم بالماهية وملاك التقدم في هذه الثلثة هو الوجود

وعارضه الذي هو الوجوب ومعروضه الذي هو نفس الماهية ولما كانت هذه الثلثة امورا متغايرة ومراتب مرتبة بحسب الاعتبار في نفس الامر

فاذا حصل كل واحد منها ما فيه التقدم [illegible] قال المص في نقد التنزيل من ان الجنس مقدم على نوعه لا لكونه

جزءا له ليكون تقدمه عليه تقدما بالطبع اذ [illegible] ليكون جنسا والجنس يجب ان يحمل على نوعه ولا لكونه علة تامة وفاعلا

ولا يكون كل منهما في زمان ولا في مرتبة عقلية [illegible] يجب ان يكون فوق جنس ولا لكونه اشرف من نوعه بل لكونه عاما ممكنا

ان يوجد ويعقل وان لم يوجد ويعقل النوع المعين فتقدم انه من اي نوع اخر من التقدم سوى الخمسة المشهورة فالظاهر ان مراده هو التقدم

بالماهية وهو وان كان حاصلا للجزء ايضا الا انه اراد اثباته حيث لا يمكن تحقق نوع اخر من التقدم فتدبر وما يقال ان التقديم بالماهية اسم للتقدم

بالطبع اذا اطلق في جزء الماهية لان المتقدم هاهنا متقدم يحتاج اليه باعتبار الذات والحقيقة دون مجرد الوجود فان ذات الاثنين لا يتم ولا يتحقق

بدون الواحد ليس بشيء لان هذا التعليل صريح في ان الملاك هاهنا هو تقدم الذات وتقررها دون وجودها فكيف يكون هذا القسم داخلا في التقدم بالطبع

الذي ليس الملاك فيه سوى الوجود فان قلت قد ظن بعض الافاضل ان هاهنا قسما سابقا سماه التقدم الدهري والسرمدي وهو التقدم بحسب وجوب

الوجود في متن الواقع بخلاف التقدم بالعلية فانه التقدم بحسب وجوب الوجود في المرتبة العقلية فالمتقدم بحسب التقدم الدهري له الوجوب

في متن الواقع وليس هذا الوجوب للمتاخر بحسبه وليس بحاصل للمتاخر بحسبه وهو حاصل المتقدم فما ظنك فيه قلت يمكن ان يقال ان ذلك ليس

سوى التقدم بالعلية فان كون معنى التقدم بالعلية بحسب الوجوب في المرتبة العقلية ليس ان المتقدم والمتاخر او وجوبهما ليس الا في العقل بل

معناه ان كون الحكم بهذا التقدم انما هو للعقل فقط بخلاف ساير المتقدمات سواء كان المتقدم والمتاخر عاقلا بها متقدم ومتاخر اوعنها الوجود في

العقل كما في العلة والمعلول الممكنين المدركتين بالكنه ومن جهتي العلية والمعلولية كحركة اليد والمفتاح واو لا كما في الواجب بالقياس الى العقل

الاول مثلا فان العقل الاول وان جاز كونه مدركا بالكنه من جهة كونه معلولا لكن الواجب ليس بمدرك بالكنه من جهة كونه علة فالحاكم بالتقدم

في المثالين انما هو العقل بحسب الخارج لا بحسب الذهن وكذا في الواجب بالقياس الى العقل الاول فما تمسك به في نفي المتقدم العلي

يعني ان العقل يحكم بان حركة اليد متقدمة
بحسب الخارج على حركة المفتاح لا بحسب الذهن

في الوجوب

في الواجب لثبت له التقدم الدهري من ان الواجب ليس له مرتبة عقلية لامتناع حصوله في شيء من المدارك والتقدم بالعلية انما هو بحسب المرتبة العقلية منظور فيه
تفيني، فليتدبر ويحفظ الاضافة بين المضافين في انواعه لما ذكر ان السبق مقول بالتشكيك على انواعه اراد ان يذكر ان التاخر ايضا مقول بالتشكيك بين انواعه بنفس
التشكيك الحاصل بين انواع السبق يعني ان النسبة بين النوعين من انواع السبق محفوظة بين نوعين من انواع التاخر الذين مضايفان لذينك النوعين
من انواع السبق مثلا اذا كان السبق الرتبي اولى على ما ذكرنا بالسبق من السبق الشرفي كان التاخر الرتبي ايضا اولى بالتاخر من التاخر الشرفي وهكذا في
ساير اقسام السبق فقوله بين المضافين متعلق بقوله ويحفظ وقوله في انواعه متعلق بالاضافة اي الاضافة الحاصلة في انواع السبق اي بين نوعين
من انواعه وحيث وجد التفاوت اي في مقولية السبق على اقسامه امتنع جنسيته اي جنسية السبق لتلك الاقسام بناء على ما تقرر من نفي التشكيك
في الذاتيات والتقدم دائما العارض زماني او مكاني او غيرهما هذا الكلام ناظر الى ما ذكرنا انه مدلول كلام الشيخ من ان جميع ما يطلق فيه التقدم ينبغي
ان يعتبر فيه المبداء المحدود وانما يعتبر ذلك لعارض زماني او مكاني لان كلا من الزمان والمكان هو الذي يمكن ان يكون ذا مبداء محدود ونهاية حقيقية
بالحقيقة وما يعتبر فيه كالمبداء المحدود ويكون ذلك الحكم مقررا في الاقسام الخمسة للسبق على راي الحكماء دون القسم السادس الذي اعتبره المتكلمون
حيث جعلوا السبق فيه بالذات لا بالزمان لا باعتبار امر عارض ولما فرغ من اقسام السبق وقسامه عاد الى اقسام القدم والحدوث فقال والقدم والحدوث
الحقيقيان اي الغير الاضافيان لا يعتبر فيهما الزمان اي لا يجب ان يكون كل حادث حادثا في زمان وكل قديم قديما في زمان والا التسلسل لان الزمان اما حادث
او قديم اذ لا يخلوا عنهما لكونهما ايجابا وسلبا فيكون هو ايضا على التقديرين في زمان وهكذا فيلزم التسلسل والغرض منه ان لا يلزم من فرض حدوث الزمان
قدمه على ما توهم جماعة والحدوث الذاتي متحقق وقد عرفت ان معنى الحدوث الذاتي على مصطلح المتاخرين هو مسبوقية الوجود بالغير وما فسره
الامام الرازي وغيره من احتياج الشيء في وجوده الى غيره فراجع اليه اذ الحدوث بأي معنى كان يعتبر في مفهومه المسبوقية فلا يكون نفس الاحتياج
المذكور حدوثا بل لا بد من كون الشيء في وجوده مسبوقا بغيره فتحقق الحدوث الذاتي بهذا المعنى ظاهر مكشوف اذ لا شبهة في حاجة الممكن الوجود الى علته
وهذا هو مراد المص ولهذا لم يشر الى بيانه واما الحدوث الذاتي على مصطلح القدماء اعني المسبوقية بالعدم الذاتي فيمكن بيانه اعني بيان سبق العدم
الذاتي للممكن على وجوده بنوعين من السبق احدهما السبق بالطبع لان وجود الممكن عن الغير يتوقف على عدمه الذاتي اذ لولا عدمه الذاتي لكان واجبا
او ممتنعا فلا يمكن ان يوجد بالغير وما قيل انه لو تقدم العدم على الوجود بالطبع لزم ان لا يتحقق العلة التامة لبطلة وهو خلاف مذهبهم كما صرح به ان
العدم الذاتي كالامكان وساير الاعتبارات اللازمة له ماخوذة في جانب المعلول فلا يقدح شيء من ذلك في تمامية العلة وهذا ما وعدناك سابقا وثانيهما
التقدم بالماهية الذي قد حققنا انه قسم ثالث من اقسام التقدم بالذات وهو الذي قد قال الشيخ في بيانه ان للمعلول في نفسه ان يكون ليس وله عن علته
ان يكون ايس اي موجودا والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له من غيره فيكون كل معلول ايس بعد ليس بعدية بالذات
هذا كلامه فمقصود الشيخ من التقدم بالذات ههنا هو التقدم بالماهية لان تقدم ما بالذات على ما بالغير هو هذا التقدم اذ التقدم لما بالذات حاصل وليس
بحاصل لما بالغير وليس بحاصل لما بالغير الا وهو حاصل لما بالذات فيتحقق هناك ملاك التقدم بالماهية فما بالذات متقدم بالماهية على ما بالغير
وهو المطلوب ولعل هذا اعني بيان التقدم بالماهية هو مراد من قال في بيان تقدم ما بالذات على ما بالغير ان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته لكونه مستلزما لارتفاع
ذاته يستلزم ارتفاع ما لذاته بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب الغير فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته لا بيان التقدم بالعلية او بالطبع ليرد
عليه ما اورده شريف المحققين في شرح المواقف وفي حاشية الشرح القديم من انه انما يتم اذا كان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته سببا موجبا للارتفاع
ذاته كما ان ارتفاع ذاته سبب موجب للارتفاع حاله بحسب الغير وليس كذلك بل ربما العكس وان كان الاستلزام حاصلا من الطرفين والعجب من
المحقق الدواني حيث توهم ان غرض الشيخ هو بيان تقدم العدم الواقعي المقابل للوجود على الوجود فاورد عليه ان المعلول ليس له في نفسه ان يكون
معدوما كما ليس له في نفسه يكون موجودا من فرط احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة انتهى والجواب ان غرض الشيخ بيان تقدم العدم
الذاتي على الوجود وهو ليس بمستند الى العلة بل المستند اليها هو العدم المقابل للوجود ولا يعتبر تقدمه في الحدوث الذاتي كما عرفت والقدم

[illegible]

والحدوث اعتباريان عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار اي ليس شيء من القدم والحدوث صفة عينية موجودة في الخارج خلافا لطائفة من المتكلمين اما القدم فيعدم تصور ذلك
فيه لكونه عدميا لانه اذ لا معنى له سوى عدم المسبوقية لو فرض كونه موجودا لكان قديما بالزمان ان كان زمانيا اذ لا يجوز خلو ذات القديم الزماني عن صفة القدم فقدمه ايضا يكون
قديما وهكذا او حادثا بالذات ان كان ذاتيا لكونه مسبوقا بالعدم الذاتي ضرورة احتياجه الى موصوفه واما الحدوث فلانه لو كان موجودا لكان حادثا لامتناع وجود الصفة قبل
موصوفها فحدوثه ايضا حادث فيلزم التسلسل على التقديرين بل اعتباريان يحصلان في العقل عند ملاحظته عدم تأخر وجود الشيء عن الغير وملاحظة تأخره عنه ولما كان
مظنة ان يقال انهما وان كانا اعتباريين لكن لا شبهة في كونهما ثابتين لموصوفيهما في نفس الامر فثبوت كل منهما في نفس الامر اما حادث واما قديم فيلزم التسلسل
اجاب بانهما ينقطعان بانقطاع الاعتبار يعني ان ثبوتهما في نفس الامر انما يتحقق في ضمن ثبوتهما في العقل فكلما اعتبرهما العقل حكم بوصف ثبوتهما من حيث انه
ثبوت لهما بالقدم والحدوث لكن اعتبار العقل ينقطع لا محالة فينقطعان بانقطاعه بخلاف ما اذا كانا موجودين في الخارج فليتدبر ولصدق الحقيقية بينهما اي
لصدق المنفصلة الحقيقية بين القديم والحادث فيما اذا كان الموضوع هو الموجود كقولنا الموجود اما قديم او حادث لان الترديد بين القدم والحدوث ترديد بين المسبوقية
وسلب المسبوقية فلا يجتمعان ولا يرتفعان وبين الذاتي والغيري اي وكذا الصدق الحقيقية بين الوجوب الذاتي والوجوب الغيري في الموجود اما منع الجمع فلما مر ان
الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير واما منع الخلو فلمسارقة الوجوب الغيري الامكان في الموضوع الموجود لما مر من ان الممكن ما لم يجب لم يوجد وانما ذكره ههنا
للاشتراك في الموضوع الموجود بخلاف الحقيقية بين الثلث كما مر المسئلة السابعة والعشرون في خواص الواجب اعني لوازم وجوب الوجود التي يقال لها في الاصطلاح
خواص الواجب وان لم يكن كل منهما مختصا بالواجب فلا يرد ان ما سوى الخاصة الاخيرة اي كون الوجوب عين المهية غير مختصة بالواجب فان عدم التركيب من الاجزاء
وعدم كونه جزء لغيره يتحقق في غيره ايضا او نقول انها هو من خواص الواجب هو امتناع التركيب من الاجزاء وامتناع الكون جزءا من غيره وذلك لا يتحقق في غير الواجب
فتدبر وهي ثلثة يلزم من انتفاء كل منها امكانه الاولى امتناع التركيب واليه اشار بقوله ويستحيل صدق الذاتي على المركب اي يمتنع كون المركب واجبا بالذات
سواء كان مركبا من اجزاء مقدارية كالبيت او كالجسم المركب من الهيولى والصورة وذلك لان كل مركب كذلك فهو محتاج في تقومه الى الاجزاء والوجود موقوف
على التقدم لان مرتبة التقرر متقدمة على مرتبة الوجود كما مر فكل مركب يحتاج الى اجزائه في الوجود وهو يستلزم الامكان وقال المعلم الثاني في فصوصه فيقوى وجوب
الوجود لا ينقسم باجزاء القوام مقداريا كان او معنويا والا لكان كل جزء منهما اما واجب الوجود فيتكثر واجب الوجود واما غير واجب الوجود وهي اقدم بالذات
من الجملة فيكون الجملة ابعد في الوجود انتهى وقوله او معنويا يعني به مثل الهيولى والصورة لا الجزء العقلي كالجنس والفصل فان هذا الدليل مختص بامتناع
التركيب من الاجزاء الخارجية ضرورة ان ما ينافي وجوب الوجود هو الاحتياج في الوجود الخارجي والاجزاء العقلية اجزاء تحليلية عقلية وجودها في العقل فقط
والمركب منهما من حيث هو مركب منها بسيط في الخارج ليس فيه تركيب يحسب الوجود الخارجي حتى يرتكب بهذا الدليل بيان امتناع التركيب من الاجزاء العقلية
فقد ركب شططا بل امتناع التركيب من الاجزاء العقلية انما هو من فروع الخاصة الثالثة اعني كون الواجب غير مركب من مهية ووجود كما ستنبه عليه ان شاء الله العزيز
واعلم انه لا حاجة الى بناء هذا الدليل على اثبات التوحيد كما فعله المعلم فانه على تقدير كون الاجزاء واجبة الوجود ايضا يلزم حاجة المركب منها اليها في الوجود المنافية
لوجوب الوجود وعلى تقدير البناء عليه يمكن البناء على الخاصة الثانية ايضا وهي امتناع كون واجب الوجود جزءا من غيره الخاصة الثانية واجب الوجود يمتنع ان يكون
جزءا من غيره واليها اشار بقوله ولا يكون الذاتي اي الواجب الوجود بالذات جزءا من غيره اي بحيث يكون المركب منه مركبا حقيقيا له وحدة حقيقية وذلك
لان الاجزاء المركب الحقيقي يجب ان يكون بعضها حالا في بعض والا لم يحصل بينها وحدة حقيقية بالضرورة وواجب الوجود لا يمكن ان يكون حالا لاحتياج الحال الى المحل
في الوجود كما في العرض او في التشخص الذي المراد به هو الوجود الشخصي كما في الصورة على ان التشخص ليس امرا زائدا على الوجود بل عينه كما سيأتي فلو كان الواجب جزءا من غيره
لزم امكانه ولا ان يكون محلا لان محل الصورة لا يستغني عنها في الوجود ولو كان محلا للعرض والمركب من الموضوع والعرض لا يكون مركبا حقيقيا بل اعتباريا
كالابيض المركب من الجسم والبياض فان قلت وجوب كون المركب من الموضوع والعرض اعتباريا ممنوع والسند السرير المركب من قطع الخشب والهيئة المخصوصة
ودعوى كونه اعتباريا مع كونه كلاما على السند غير مسموعة الى ان يتبين وايضا وجوب كون ما هو محل للصورة محتاجا اليها في الوجود ممنوع بل المعتبر في الصورة
احتياج المحل اليها اما في الوجود او في التحصيل كما في اجزاء العناصر بالقياس الى صور المواليد فانها انما تحتاج اليها في تحصلها بتلك الانواع قلت اما الجواب عن الاول

فهو

فهو ان يراد بالمركب الحقيقي ان يكون لاجزائه جهة وحدة متحققة في الخارج كالاجزاء العناصر في المواليد فان الصورة الاتصالية الواحدة هي جهة
وحدة لاجزاء العناصر التي في الياقوت مثلا بحسب الاعتبار والاجتماع فقط كالقطع الخشب في السرير فان جهة وحدتها اعني الهيئة وان كانت متحققة
في الخارج الا انها ليست هيئة واحدة بل مولفة من مجموع هيئات القطع واما الثاني فهو ان الحصول ليس الا فعلية الوجود ومن شان المادة ان
يقبل الحصول بحصول وجود ما به وجود فكل حصول ووجود اخر للمادة تحتاج فيه الى الصورة فان الحصول الياقوتي مثلا وجود اخر لاجزاء العناصر
يحتاج هي في هذا الوجود الى الصورة الياقوتية وان لم يكن في الوجود العنصري محتاجة اليها فليتفطن واما ما قيل من ان كون الحال عرضا والتركيب
اعتباريا انما يلزم اذا كان الجزء والحال ممالا في الواجب وحده واما اذا كان الواجب مع غيره جزءا ماديا حل فيها الجزء الصوري فلا يلزم ما ذكر
كما في العناصر الحقيقية لصور المواليد ودعوى الاحتياج والانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة فالجواب عنه ان وحدة الحال يستلزم وحدة
المحل كما سيأتي فلولا الاحتياج والانفعال بين الاجزاء المادية بحيث يصير واحدة بوجه لم يمكن حلول الصورة وبما هذا التقرير ماذ الوافية ودفع
ما اوردوا عليه والامام الرازي بين في المحصل امتناع كون الواجب جزءا من غيره بقوله والا لكان بينه وبين الجزء الاخر من المركب علاقة والواجب
لذاته لا علاقة بالغير واورد عليه المص في نقده ان الواجب له علاقة العلية والمبدعية مع الغير ثم حقق ان المراد بالتركيب ان كان هو الافتقار
الى الغير كما في قولنا الموجود اما بسيط والواجب المطلق اي بالذات وبالغير [illegible] ان المراد ان يكون بينه وبين غيره فعل وانفعال كما في
الممتزجات فكذلك مع عليه لانه لا ينفعل من غيره اصلا ولا [illegible] ان يكفي ان يقال ولا يكون الذات جزءا من غيره
اي بحيث ينفعل كما في الممتزجات وذلك ظ الى ستة الثالثة [illegible] اي بالواجب الوجود [illegible] وجوديته هو عين ذاته لا امر زائد على
ذاته كما في الممكنات والعيان بقوله ولا يزيد وجوده عليه [illegible] المراد [illegible] الخاص به لا الوجود المطلق المشترك معنى
بين جميع الموجودات فانه زائد في الجميع بالضرورة كما سيأتي [illegible] المطلق المضاف الى خصوصية الماهيات على ما هو
مذهب المتكلمين اذ لا فرق بينه وبين المطلق الا بالاضافة [illegible] بل المراد به ما هو فرد للوجود في نفس
الامر والوجود المطلق صادق عليه صدق العرضي كما هو مذهب الحكماء [illegible] ما تقرره هو انه لو لم يكن الوجود عينا في الواجب
بل كان زائدا على ذاته لكان صفة له والا لم يكن موجودا بالضرورة وهي صفة خارجية يعني كون الخارج ظرفا لنفسها لا لوجودها فلها مؤثر بالضرورة لان احتياج
الصفة الى موصوفها المؤثر ضروري وهو لا يمكن ان يكون ذات الواجب والا لتقدمت عليها بالوجود ضرورة تقدم المحتاج اليه على المحتاج بالوجود
فيلزم الدور او تقدم الشيء على نفسه فيكون غيره والمحتاج في الوجود الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب وقد لخص المحقق الشريف هذا الدليل
بحيث لم يتوقف على كون الوجود صفة خارجية وهو انه اذا كان وجوده زائدا على ذاته فلا بد ان يتصف به ذاته في نفس الامر والا لم يكن موجودا فيها
والصفات للشيء بالوجود لا بد له من علة بها يصير متصفا بالوجود فتلك العلة اما ذات الشيء او غيره الى اخر الدليل واعترض عليه الشيخ القوشجي
بان المحوج الى العلة هو الامكان كما سبق فاتصاف شيء بامر اذا كان ممكنا يجوز ان يتصف ويجوز ان لا يتصف فلا بد هناك من علة الاتصاف واما
اذا كان واجبا فلا احتياج الى علة فذات الواجب لما وجب اتصافها بالوجود ولم يجز ان لا يتصف لم يحتج الى العلة واقول هذا خبط عظيم فان
الشيء اذا كان واجبا بالذات لا احتياج الى علة لا اذا كان واجبا بالغير واتصاف الشيء بامر لا يمكن ان يكون واجبا بالذات اعني بذات الاتصاف بل لو كان
واجبا بذات الشيء بان يكون ذات الشيء علة للاتصاف بذلك الامر وهو مقصود المستدل هذا والى ما قررنا اولا اشار الشيخ في الاشارات
بقوله قد يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته وان يكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان يكون الصفة
التي هو الوجود للشيء انما هي بسبب الماهية التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل
الوجود انتهى كلام الاشارات وقال في النمط الاول لا ماهية لغير الانية فنقول ان الواجب الوجود لا يصح ان يكون له ماهية يلزمها وجوب الوجود
بل قد نقول من راس ان الواجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس الواحد وقد يعقل من ذلك ان له ماهية هي مثلا انسان او

يعرفني

جوهرا عرض من الجواهر ذلك الا ان هو الذي واجب الوجود كما انه قد يحصل من الواحد انه ما واحد او هو واحد ففرق اذن بين كلية

لما الواحد او الموجود وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد او موجود فنقول ان الواجب الوجود لا يجوز ان يكون على الصفة التي فيها تركيب حتى

يكون ماهية ويكون تلك الماهية واجبة الوجود فيكون لتلك الماهية معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود مثلا ان كانت تلك

الماهية انه ان ن فيكون انه ان ن غير انه واجب الوجود فلا يخ اما ان يكون لقولنا وجوب الوجود معنى حقيقة او لا يكون ومحال ان لا يكون

لهذا المعنى حقيقة وهو مبدا كل حقيقة وتاكدها ومحققها فان كان له حقيقة وهي غير تلك الحقيقة فان كل ذلك الوجوب من الوجود يلزمه ان يتعلق

بتلك الماهية ولا يجب دونها فيكون معنى واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود وبالنظر في ذاته من حيث هو واجب الوجود ليس بواجب

الوجود لان له شيئا به يجب وذلك محال فانه ان كان قد يفارق ذلك الشيء فليس تلك الماهية البتة بواجبة الوجود مطلقا ولا عارضا لها وجوب الوجود

مطلقا لانها لا يجب في كل وقت واجب الوجود مطلقا يجب في كل وقت وليس هكذا حال الوجود اذا اخذ مطلقا غير مقيد بالوجوب الصرف اذا اخذ

لاحقا لماهية فانه لا ضير لو قال قائل ان ذلك الوجود مع للماهية من هذه الجهة او لشيء اخر وذلك لان الوجود يجوز ان يكون معلولا والوجوب

متحققا من حيث هو واجب للوجود بنفسه من دون تلك الماهية فيكون تلك الماهية عارضة للواجب الوجود المتحقق القوام بنفسه ان كان

عكس فالواجب الواجب اعنى الذي بالفعل في ذاته يتحقق [illegible] الوجود وان لم يكن تلك الماهية العارضة فاذن ليست تلك الماهية ماهية

للشيء الذي الذي بالفعل انه واجب الوجود [illegible] فرضت ماهية لذلك الشيء لا الشيء اخر معه فلا ماهية للواجب

الوجود غير انه واجب الوجود وهذه هي [illegible] والانية والوجود [illegible] للماهية فلا يخ ان يلزمها لذاتها او لشيء خارج وحج ان

يكون لذات الماهية فان التابع لا يتبع [illegible] يكون الماهية [illegible] قبل وجوده بل نقول ان كل ماله ماهية غير الانية فهو معلول

وذلك لانا قد عرفت ان الانية [illegible] على الانية مقام امر المقوم فيكون من اللوازم فلا يخ اما

ان يلزم الماهية لانها تلك الماهية واما [illegible] ومعنى قولنا اللزوم اتباع الوجود وان يتبع وجود الا موجودا

فان كانت الانية تتبع الماهية ويلزم [illegible] قد سبقت في وجودها وجودا وكل ما يتبع في وجوده وجودا فان متبوعه

موجود بالذات قبله فيكون الماهية موجودة بذاتها قبل وجودها هف فبقي ان يكون الوجود لها عن علة ان كل ذي ماهية معلول وسائر الاشياء

غير واجب الوجود فلها ماهيات تلك الماهيات هي التي بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض لها الوجود من خارج فالاول لا ماهية له وذوات الماهيات يفيض

عليها الوجود منه انتهى كلام الشفاء والا لكان حكمنا متعلق بالجميع اي لو لم يستحيل شيء من الامور الثلثة المذكورة على الواجب لزم امكانه كما

ظهر مما ذكر في بيانها ثم ان هذا الحكم اعني كون الوجود عينا في الواجب مما نازع فيه المتكلمون والعجب انهم توهموا ان مراد القائلين به انما هو عينية

الوجود المطلق فعارضوا بان الوجود معلوم وحقيقة الواجب غير معلومة والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فوجوده غير حقيقته وامثال ذلك

مما يبتني على كون المراد هو الوجود المطلق فاشار المص الى الجواب بقوله والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك اما الوجود الخاص به فلا فراده من

الوجود الخاص ما عرفت وقوله وليس هو طبيعة نوعية على ما سلف في اختلاف جزئياته والعروض وعدم جواب عن استدلال الامام على زيادة

الوجوب في الواجب بان الوجود طبيعة نوعية لكونه مفهوما واحدا مشتركا بين الاكل فلا يختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للاخر فلا فرق

بين الواجب والممكن في ذلك وذلك لا يندفع بالجواب الاول لان ع نفي كون الوجود طبيعة نوعية فلا يختلف لتشكيك وتقرير الجواب انا لا نسلم كونه

طبيعة نوعية كاملة وحدة الاتحاد المفهوم لا يوجب ذلك بجواز صدقه على اشياء مختلفة بالفصل واللوازم فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة متباينة

بالحقيقة يجب للوجود الواجب التجرد وعدم مقارنة الماهية وللممكن بالعكس قال شارح المقاصد والعجب ان الامام قد اطلع من كلام الفارابي

وابن سينا على ان مرادهم ان حقيقة الواجب وجود مجرد هو الواجبة لا اشتراك فيه اصلا والوجود العام المشترك المعلوم لازم له غير مقوم بل

صرح في بعض كتبه ان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك ثم عاد على الشبهة التي زعم انها من المتانة بحيث لا يمكن توجيه شك يخيل عليها وهي ان الوجود

اقتضى

اقتضى العروض والاعروض تساوي الواجب والممكن في ذلك وان لم يقتض شيئا منهما كان وجود الواجب من الغير وعلى الامر انه لم يفرق بين التساوي في
المفهوم والتساوي في الحقيقة فذهب الى انه لابد له من احد الامرين اما كون اشتراك الوجود لفظيا او يكون لوجودات متساوية في اللوازم ثم ان قيل وان تعجب
الامام بان العرض الذي يبلغ في الضعف حتى لا يستقل بالمفهومية والمحكومية لكونه امرا اضافيا وهو الكون في الاعيان كيف صار في حق الواجب ذاتا
مستقلا بنفسه غنيا عن السبب مبدءا لاستقلال كل مستقل فاولى بالتعجب حيث صدر مثل هذا الكلام عن مثل ذلك الامام انتهى كلام شارح المقاصد وقوله
وتأثير الماهية من حيث هي اي في الوجود غير معقول والنقض بالقابل ظاهر البطلان جواب عن اعتراض الامام على الدليل المشهور بالمنع والنقض اما المنع فتقريره
انا لا نم انه لو كان المؤثر في الوجود هو وجود الواجب يلزم تقدمها عليه بالوجود بان يكون المؤثر في الوجود هو الماهية من حيث هي موجودة لم لا يجوز ان يكون
تقدمها عليه لا بالوجود بان يكون المؤثر في الوجود هو الماهية من حيث هي لا من حيث هي موجودة واما النقض فتقريره انه لو وجب تقدم كل محتاج اليه
على المحتاج بالوجود لزم تقدم ذاتيات الماهية عليها بالوجود وكذا تقدم الماهية على لوازمها بالوجود وكذا تقدم الماهية الممكنة القابلة للوجود عليه بالوجود
واللوازم باسرها باطلة بالاتفاق وتقرير الجواب اما عن المنع فهو ان وجوب تقدم المؤثر في الوجود بالوجود ضروري غير قابل للمنع فلو كانت الماهية مؤثرة
في الوجود لا يكفي من حيث هي مؤثرة في الوجود اعتبارها من حيث هي بالضرورة فقوله غير معقول اشارة الى بطلانه ضرورة وقوله في الوجود اي في وجودها
الذي هو صفة خارجية وح فلا شبهة في الضرورة التي ادعاها المصنف فان كون وجوب تقدم المؤثر في وجود الشيء الخارجي بالوجود ضروري بلا شبهة ولا نزاع
لاحد وما اورد عليه شارح المقاصد انا لا نسلم ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود بخلاف المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن
موجودا لم يكن مبدء الوجود الغير وقد ينبه على اندفاعه بان التاثير والايجاد متفرع على وجود المؤثر الموجد فان الايجاد نوع الوجود قطعا فلا يعقل تاثير
الماهية بلا وجود لا في وجودها ولا في وجود غيرها واذا كان الوجود عين ذات الواجب كان هو موجودا بذاته في حد ذاته ولا يتصور هناك ايجاد اصلا
بخلاف ما اذا كان وجوده زائدا على ذاته فان هناك اتصافا للذات بوجوده فلا بد له من سبب قطعا واما عن النقض بالذاتيات فهو ان الذاتي لا يحتاج اليه
في وجود الماهية بل في قوامها ولا يجب تقدم المؤثر في القوام بالوجود بل يكفي تقدمها بالماهية كما عرفت وكذا عن النقض بلوازم الماهية فانه لا يجب تقدم
الماهية على لوازمها بالوجود كما حقق في موضعه ولعله سيأتي ان شاء الله واشار المص الى الجواب عن هذين النقضين بقوله في الوجود يعني تاثير الماهية
من حيث هي غير معقول في الوجود لا في غيره وتاثير الذاتي والماهية بالقياس الى ذي الذاتي ولازم الماهية تاثير في غير الوجود واما النقض بالقابل
فان قرر بان المقبول لاجل كونه مقبولا يتوقف على القابل فلو لزم كون الموقوف عليه متقدما بالوجود لزم تقدم القابل للوجود عليه بالوجود
فالجواب عنه ان ذلك ليس حاجة في الوجود بل في المقبولية التي هي غير الوجود لا محة فلا يلزم كون القابل متقدما بالوجود كيف وقابل الشيء مستفيد له
والمستفيد للشيء يجب عراؤه عنه بخلاف المفيد للشيء فانه لا يجوز عراؤه عنه ضرورة فالقابل للوجود يجب عراؤه عن الوجود قبل حصول الوجود له
ومعطي الوجود يجب اتصافه بالوجود قبل اعطائه ذلك وان قرر بان المقبول لكونه موجودا متوقف على وجود القابل فالجواب عنه ان ذلك
تقدم للقابل بالوجود على المقبول في الخارج انما يلزم حيث كان المقبول موجودا خارجيا والقابل قابلا له في الخارج والوجود ليس كذلك لانه ليس صفة
موجودة في الخارج بل هو من المعقولات الثانية العقلية كما سيأتي ولان القابل يجب ان يكون منفكا عن المقبول عاريا عنه كما عرفت والماهية
اذا كانت في الخارج لا يكون منفكة عن الوجود لان كون الماهية هو وجودها بل الوجود الخارجي انما يقبله الماهية في العقل لكونها في العقل منفكة
عن الوجود الخارجي لا تحتاج هناك بصفتها العقل بالوجود الخارجي وكذلك الوجود العقلي بل الوجود المطلق الاعم من الخارجي والعقلي انما تقبل الماهية
في العقل لكن لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي بل بان العقل من شأنه ان يلاحظها وحدها
من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبارا لعدمه وبالجملة فقابل الصفة للعقلية انما يجب تقدمه عليها في الوجود العقلي لا في الوجود الخارجي
بخلاف الفاعل للصفة العقلية لان هذه الصفة وان كانت عقلية بمعنى ان وجودها انما هو في العقل لكنها صفة خارجية بمعنى كون الخارج ظرفا
لنفسها وان لم يكن ظرفا لوجودها وقد عرفت الفرق بينهما فلا يجوز ان يكون فاعل مثل هذه الصفة لا يقيدها الا في العقل بالنظر وهذا معنى

في شرح الاشارات ان الماهية انما يكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط فلا يرد عليه
ما توهم الشارح القوشجي وروده عليه من ان الاتصاف اذا كان امرا عقليا يكون الصفة ايضا امرا عقليا فلو فرضنا الماهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها
فاعلة لصفة خارجية بل انما يلزم فاعليتها لصفة عقلية كما انها قابلة للصفة العقلية فاين الفرق انتهى فالفرق حسب ما ذكرنا ان قابل الصفة العقلية
قابل لوجودها لا لنفسها وفاعلها فاعل لنفسها لا لوجودها تحقيق تنبيهي اعلم انه على مقتضى هذا الدليل هو عمدة ادلتهم على كون الوجود عين ذاته تعالى
وتقريره ما تم سابقا المصنف في شرح الاشارات هو غيره انما حقيقته تعالى نور خاص ووجود قائم بذاته ممتاز عن ساير الوجودات بنفس ذاته وبكونه مبدا للكل وهو ايضا نفس ذاته
تعالى وعينا عن الماهيات بكونه وجودا خاصا كما لا في شيء من الماهيات فانه ليس وجودا اصلا لا خاصا ولا مطلقا فليس له تعالى ماهية وحقيقة تشارك بها شيئا من الممكنات
فلا يحتاج الى مميز ذاتي يميزه عما يشاركه الذاتية مع غيره فحقيقته تعالى هوية بسيطة غير مؤلفة لا من اجزاء خارجية كما مر في الخاصة الاولى ولا من ماهية ووجود كما
ثبت في الخاصة الثانية ولا من اجزاء عقلية لعدم اشتراك ذاتي مع غيره فليس له جنس ليحتاج الى فصل وايضا الاجزاء العقلية متمايزة في الوجود العقلي
ومتحدة في الوجود الخارجي وهو وجود الكل لصحة الحمل فكل مركب من الاجزاء العقلية فوجوده غير ماهيته فتدبر وقد ثبت ان وجود الواجب عين ماهيته
فلا يكون مركبا من الاجزاء العقلية مطلقا وايضا قد عرفت ان ماهيته تعالى هي وجوده وقد تحقق ان الوجود بسيط غير مركب من الاجزاء مطلقا هذا فان قلت قال الشيخ
في الاشارات ولو التأم ذات واجب الوجود من شيئين او اشياء يجتمع لوجب بها وكان الواحد منها او كل واحد منها قبل واجب الوجود متقوما لواجب الوجود فواجب الوجود
لا ينقسم في المعنى ولا في الكم قال المصنف في شرحه يريد نفي التركيب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلي وسيفصل ذلك في الفصول التالية لهذا الفصل و
التركيب قد يكون عن اجزاء يتقدم على المركب كالعناصر للمركبات وقد يكون عن جزء اصلي يتقدم على المركب كخشبة السرير وجزء اخر يلحقه فيحصل المركب
مع لحوقه كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كالمتصل الى الاجزاء المتشابهة وقد يكون
بحسب المعنى كالجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون بحسب الماهية كالنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشيء
المركب او المنقسم انما يجب بما هو جزء له مما ليس هو به فان الجزء ليس هو الكل وتقرير ما في الكتاب ان ذات واجب الوجود لو التأم من شيئين او اشياء ليس ولا
واحد منها بواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب من العناصر او كان واجب الوجود ماهية اخرى غير الوجود الواجب يتصف تلك الماهية بوجوب
الوجود فصارت واجبة الوجود كالانسان المتصف بالوحدة الصائر بذلك واحدا كان الواحد من اجزائه يعني الماهية المذكورة او كل واحد منها كالشيئين والاشياء
المذكورة قبل وجوب الوجود متقوما له هف فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى الى ماهية ووجوب وجود مثلا ولا في الكم الى اجزاء متشابهة انتهى وهذا الكلام
صريح في ان الدليل الذي ينفي الاجزاء الخارجية ينفي الاجزاء مطلقا بل يثبت الخاصة الثالثة ايضا فكيف حكمت سابقا بانه مختص بنفي التركيب عن
الاجزاء الخارجية وجعلت نفي الاجزاء العقلية من فروع الخاصة الثالثة قلت غرض الشيخ من هذا الكلام ان كل مركب من حيث هو مركب فهو
بماهيته ممكن ومحتاج في الجملة سواء كان في الوجود او في التقوم قصدا الى غاية التنزيه في الواجب الوجود وان لم يكن امتناع الحاجة مطلقا منها ما لم ينته
الى الحاجة في الوجود ولذلك لم يكتف بهذا الاجمال وفصل في الفصل التالية وفي مقام التفصيل ابطل صحيح قسم التركيب بما ينتهي الى الحاجة في الوجود
بخلاف التركيب من الاجزاء العقلية فانه ابطله بما ذكرنا وما يدل على ما ذكرنا من ان الغرض ههنا هو نفي الامكان والحاجة في الماهية كلام المصنف في شرح
حيث نقل عن الامام انه ان قيل لعل الماهية المركبة وان كانت ممكنة للافتقار الى اجزائها لكنها واجبة للاستغناء عن السبب الخارجي وذلك بان
يكون اجزاؤها واجبة اجبنا بان الواجب من اجزاء ذلك المركب يمتنع ان يكون الا واحدا ببرهان التوحيد والباقي يكون معلولا له وذلك الجزء يكون
غير مركب فظهر ان هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها في اقول المطلوب ههنا كون المركب ممكنا في ذاته وهو ليس يتعلق بمسئلة
التوحيد تحقيق انيق اعلم انه يمكن ان يفهم قولهم ماهية الواجب هي وجوده وانيته على وجهين احدهما ان الواجب الوجود ليس له حقيقة ووجود خاص قائم بها بل المراد
من الوجود الذي هو به هو حقيقته على طريقة ما يقوله الاشعري في الماهيات الممكنة بالقياس الى الوجود مطلقا وحاصله ان ذاته يغني غناء الوجود على قياس ما يقولون
ان تعينه نفس ذاته وان صفاته عين ذاته وثانيهما ان ليس له ماهية وحقيقة وراء وجود الذي هو به بل ماهيته عبارة عن وجود خاص قائم بذاته فعلى الاول يكون مناط

موجودية

موجوديته ومصداق حمل الموجود عليه انما هو كون ذاته بحيث ينتزع منها الوجود بذاتها فذلك بثبوت مناب الحصة من الوجود المطلق او الفرد منه ويكون هذا هو معنى كون
وجوده نفس ذاته وعلى الثاني يكون مناط موجوديته ومصداق حمل موجود عليه انما هو كون ذاته فردا خاصا من الوجود قائما بذاته فيكون وجودا وموجودا باعتبارين
ولعل هذا هو المراد مما ورد في احاديث اهل البيت صلوات الله عليهم من انه تعالى شيء لا كالاشياء وذلك كما يقولون في علم المجرد بذاته ان ذاته علم وعالم
باعتبارين واما كونه وجودا فظ لكونه فردا من الوجود حقيقة واما كونه موجودا فلكونه قائما بذاته ثابتا بلا الوجود ضرورة ثبوت الشيء لنفسه اذا كان الشيء قائما بذاته
يعني كونه غير فاقد لذاته كما قالوا في صورة علم المجرد بذاته ان حقيقة العلم هو حضور مجرد عند مجرد قائم بذاته وذات المجرد حاضرة عند ذاته يعني كونها
غير غائبة عنه فهو باعتبار انه مجرد حاضر عند مجرد علم وباعتبار انه مجرد حاضر عنده مجرد عالم ووجوب مغايرة الثابت لما يثبت له والى من لما حضر
عنده بالذات مم في وضع اللغة على ان موافقة وضع اللغة غير لازمة في الحقايق العلمية واما اذا كان الوجود قائما لا بذاته بل بمهية فلا يفيد ان ذاته ثابتة
له بل لغيره الذي هو تلك المهية فلا يكون وجودات المهيات موجودة في الخارج مع كون الخارج ظرفا لانفس تلك الوجودات وهذا هو سر كون الخارج ظرفا لانفس
الوجودات لا لوجودها فهذا الوجه الثاني هو مراد الحكماء اما الاول فلتقريره بما قال المص في شرح الاشارات حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام بل هي مجرد
وجوده الخاص به المخالف لساير الوجودات لقيامه بذاته وقال المص ايضا الوجود اما له مفهوم ذهني واجب الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل
بل الوجود الخاص الذي هو المبداء الاول لجميع الوجودات واذ ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم ماهيته هي انيته وقال بهمنيار في التحصيل ليس يجب ان
يكون الكون في الاعيان هو كون الشيء لكن الحس والبرهان اوجبا ان بعض الكون في الاعيان يقترن بشيء او بعضه لا يقترن بشيء وذلك لان الكون في الاعيان
الذي لا سبب له لو كان متعلقا بشيء ذلك الشيء سببا لذلك الكون وقد فرض انه لا سبب له وقال ايضا ان نسبته الجميع اليه كنسبة ضوء الشمس الى ما سواه
الذي لسببه يضيء كل شيء وهو مستغن عن غيره لو كان للضوء قيام بذاته لكنه يغاير الاول بان الضوء يحتاج الى الموضوع والوجود الاول ليس له موضوع انتهى
وناهيك في ذلك كلام الشيخ المنقول من الهيات الشفاء من ان الاول لا مهية له غير الانية وايضا فان الوجب اذا كان نفس واجب الوجود للاشياء اخر
يكون ذلك الشيء واجب الوجود كما ان نفس واجب الوجود الذي هو تأكد الوجود وذلك ظ جدا واما الثاني اعني ان ذلك هو المطابق للبرهان فلان الشيء الذي سوى نفس
الكون لا يمكن ان ينفك عن الكون سواء كان منشأ لانتزاع الكون بنفس ذاته او كان بامر زائد على ذاته الا ترى ان كونه بحيث ينتزع عنه الكون بنفس
ذاته كون له سوى الكون المنتزع والذي يدل على ما ذكرنا صريح كلام المص في شرح الاشارات حيث قال كون المهية هو وجودها والمهية لا يتجرد عن الوجود
الا في التعقل لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود لكن الكون في العقل ايض وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانه
ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه انتهى فواجب الوجود اذا لم يكن نفس الكون بل كان ما بنفس ذاته
منشأ لانتزاع الكون فهو لا ينفك في الخارج عن الكون الزائد عليه في العقل بالمعنى المذكور فلا يكون وجوده عين ذاته بل زائدا على ذاته كما
في الممكنات وهو ممتنع بالبراهين المذكورة ولا ينفع في ذلك كونه بنفس ذاته منشأ لانتزاع الوجود لا بامر زائد فان ذلك ليس معنى عينية الوجود بل
عينيته منشأ انتزاع الوجود هذا والى الوجه الاول ذهب كل من لم يقل بان للوجود فردا سوى الحصة ومع ذلك انتسب في هذه المسئلة الى الحكماء
بالحقيقة باول عينية الوجود منشئية انتزاع الوجود كما ذكرنا وسيد المدققين يذهب الى هذا المذهب لكن يجعل مناط موجوديته اتحاد هويته مع مفهوم
الموجود كما هو في رايه في صدق جميع المشتقات لا كونه منشأ الانتزاع لوجود بنفس ذاته وان كان الوجود انتزاعيا محضا عنده ايض فهو باول عينية
الوجود الى نفي المهية الكلية عن الواجب وكونه نفس الموجود اي هويته متحدة مع مفهوم الموجود من دون ان يكون بحيث يحلله العقل الى المهية
والى مفهوم الموجود كما ان المراد من زيادة الوجود في الممكن هو كونه بحيث يحلله العقل الى المهية والى مفهوم الموجود وبالجملة هو ينكر كون حقيقة الواجب
فردا من افراد الوجود ويبالغ في انكار كون الوجود ذا فرد مطلقا ويجعل فرد الموجود بما هو موجود مجردا عن المهية ويجعل موجوديته بالاتحاد مع مفهوم الموجود المطلق
فهو يثبت له تع ذاتا مقابلة للوجود ينفي عنه المهية المعقولة التي من شانها ان يلاحظها العقل مجردة عن الوجود والعدم وحيث اعترض عليه المحقق
الدواني بان مفهوم الموجود لا محالة لا بد له من المهيات اجاب بانه في الاصفاء وان الموجودات كليات وعوارض وحيث قالوا ليس الوجود نفس المهية ولا جزئها ارادوا

الوجود الحق بمعنى مفهوم الوجود المطلق
بمعنى الاطلاق والاطلاق ان

بالملية مايقابل العوارض لا ما يشملها وليس مفهوم الموجود لمهية لشيء من الموجودات خارجية كانت او ذهنية وحيث اعترض اليه بانه ان اراد انه فرد من افراد
هذا المفهوم فجميع المهيات الموجودة كذلك وح يكون شيئا موجودا اذ الشيء الذي يصدق عليه هذا المفهوم مغاير لهذا المفهوم اجاب بان الكلام في مفهوم الموجود
وان الممكن الموجود بعضه الحق والارض موجودة والى غير ذلك فيتحد في الممكنات لمهية ومفهوم الموجود ايضا والواجب لا يجري فيه هذا التفصيل ولا يكون
العقل هناك الا مفهوم الموجود البحت ولا يجوز ان يكون مفهوم الموجود المطلق متحدا معه فبطل الشق الاول مع ما يجري فيه هذا التفصيل المذكورة يمكن
للعقل ان يجرده عن الوجود ويأخذه بحيثية بذاتها من غير امر زائد عليها فلا يكون من هذه الحيثية موجودة ولا معدومة وكان وقوع كل منهما لعلة ولذلك
فهو الى ان كل ذي لمهية فهو معلول وما لم يجر فيه هذا التفصيل المذكور وهو الموجود البحت لا يمكن تجريده عن الوجود فيكون واجبا بذاته ولا يكون معللا
لا بذاته ولا بغيره ثم قال وبالجملة الموجود البحت عبارة عن موجودة ولا يمكن ان يحصل في مدرك من المدارك الا ما هو عرضي بالقياس اليه ولا يمكن
يحصل منه في العقل ما هو عبارة عن الذات حتى اذا لاحظ العقل ذلك الامر في نفسه يجده بحسب الاعتبار الذهني عاريا عن الوجود فيحكم بان الموجودية
لاحقة بسبب فهو موجود بلا ذات معقولة لان ذاته الموجود او الوجود ومن ثم قال الشيخ في تعليقاته معنى قولنا لمهية انيته انه لا لمهية له فلا ما خطر
ببالك فهو منزه عن ذلك وقال وكان العلامة المحقق الشارح للاشارات ايضا الملهم لم يطلع على ما نقلناه من تعليقات الشيخ حمل ما ذكر في الاشارات
من ان لمهيته انيته على ما هو ظاهر العبارة وبنى الكلام عليه ولهذا انما خالف كلامه كلام الشفاء في هذا المقام حيث صرح في الشفاء بانه لا لمهية له وانه بيّن اي من
الاشارات ان له لمهية هي الانية استتبع اقول انت خبير بما ذكرنا انفا انه لو كان له ذات مغايرة للوجوب سواء كان من شانها تعقل اولا كانت غير منفكة
عن الوجود الذي هو زايد عليها فيكون في ذلك محتاجا الى العلة وهذا معنى كلام الشيخ فيما مر من ان كل ما له لمهية سوى الانية فهو معلول اذ ظاهر انه لا اثر
في ذلك الكون المهية من شانها ان يحصل في العقل اولا كيف وقد صرح بان كل ما يمكن ان يحصل في مدرك من المدارك فهو عرضي بالنسبة اليه ولا شك
في انه يحصل من تلك الذات في العقل مفهوم الوجود فيكون مفهوم الموجود عرضيا بالقياس اليها وكل عرضي صريح لاحق سواء كان معلولا للذات او لغيرها
وبالجملة اذا كان للواجب ذات سوى الوجود فلا امتناع في ان يجرده العقل عن الوجود بمجرد ان تلك الذات لا يمكن حصولها في العقل ضرورة ان تجريد الشيء
عن الشيء لا يتوقف على حصول شيء منهما في العقل بكنه ذاته واذا لم يمتنع يلزم كون الواجب معلولا فان قلت اذا كان زيادة شيء على شيء في العقل فقط
ومعنى كون الزيادة في العقل يتوقف على كون شيئين بحيث لو فرض حصول احدهما في العقل لا يمكن انفكاكه من ملاحظة الاخر لا على حصوله بالفعل ولا
على امكان حصوله ايضا فلو كان للواجب ذات سوى الوجود لكانت لاحقة بحيث لو فرض حصولها في العقل لكان الحاصل منها غير الوجود اذ ذاك هو معنى
كون الشيء له ذات سوى الوجود وبالجملة الوجود كان امرا انما هو كون الذات وليس بذات واذا فرض كونه قائما بنفسه لا بمهية وذات غير نفسه يكون ذاتا هي
عين الوجود وفرد المفهوم الوجود وينبغي ان يعلم ان حقيقة الواجب انما يمتنع حصولها في العقل لكونها عين حقيقة الوجود وحقيقة الوجود الخارجي
يمتنع حصولها في الذهن والا انقلب الذهني خارجا وهذا الامتناع ليس مختصا بالواجب بل كل ما هو فرد للوجود الخارجي سواء كان قائما بذاته
او بمهية يمتنع ان يحصل في الذهن الا انه لما كان للممكن حقيقة وذاته غير وجوده وحقيقة الواجب عين وجوده اختص امتناع حصول الكنه الذي
هو الذات والحقيقة في العقل بالواجب دون الممكن فلو كان للواجب ذات سوى الوجود لم يمتنع حصولها في العقل والحاصل ان الوجود الذي لا يمكن
يحصل في العقل ما هو عبارة عن الذات والمهية المقابلة للوجود بالضرورة واما توهم المخالفة من كون الواجب لا لمهية له وكون لمهيته انيته مما
ينبغي ان يقع من المحصلين تتمة تحقيق هذا الذي ذكرنا كان بيان موجودية الواجب الوجود وانه بكونه فردا من الوجود قائما بذاته واما موجودية
الممكنات فبقيام افراد حقيقية للوجود على المهيات الممكنة قياما حقيقيا عقليا كما هو مذهب الحكماء لا بقيام الحصص الاضافية التي هو افراد اعتبارية
حاصلة من اضافة هذا المفهوم الانتزاعي الى المهية بحيثية عليها قياما اعتباريا على ما هو مذهب المتكلمين وذلك لما عرفت من ان المهية غير منفكة
عن الوجود والكون في نفس الامر خارجا كان او ذهنا سواء انتزع منها هذا المفهوم العام اولا ولا يكون المهية منشا الانتزاع هذا المفهوم منها وان كان
باعتبار انتسابها الى الجاعل وارتباطها انتسابا وارتباطا صدوريا على ما هو اختيار كثير من محققي المتاخرين المتفلسفين بالحكمة كان موجودية الواجب

عليهم

عندهم انما يكون ذاته منشاء الانتزاع هذا المفهوم بنفس ذاته كما مر وذلك لما عرفت ايضا من ان كون الماهية بتلك الحيثية كون مخصوص هو المراد من الوجود الحاصل القائم بالماهية قياما حقيقيا عقليا فلا ضرورة داعية الى نفي كون الوجود ذا فرد حقيقي قائم بالماهية قياما حقيقيا وجعل الوجود منحصرا في هذا المفهوم الذهني الانتزاعي المحصص بالحصص الاضافية وجعل موجودية الماهية بكونها منشأ الانتزاع هذا المفهوم لا القيام ما هو فرد حقيقي له بها وقد عرفت باعثهم على ذلك وهو ورود الاشكال المذكور سابقا على ظ القول بكون الوجود ذا افراد حقيقية وقد اشرنا الى دفعه عند شرح قول المص ويكثر بتكثر الموضوعات والتفصيل ان ورود الاشكال كان من وجوه ثلثة احدها من حيث ان الماهية اذا لم ينفك عن الوجود في الخارج كان الوجود صفة خارجية وقيام العقلي الخارجية بالماهية يتوقف على وجود الماهية قبل الصفة وهو مح في صفة الوجود وثانيها من حيث ان الوجود هو نفس تحقق الماهية لا امر به تحقق الماهية ولم يلزم اي يكون الوجود امرا ينضم الى الماهية فتوجد به وهو ايضا مح لما مر وثالثها من حيث ان الحق عند المحققين هو ان المجعول نفس الماهية لا الوجود ولا اتصاف الماهية بالوجود كما سيأتي وح يلزم كون الوجود ايضا مجعولا ووجه الدفع على الوجه الاول ما عرفت وهو ان قيام الصفة الخارجية انما يتوقف على الوجود الموصوف اذا كانت الصفة خارجية بمعنى وجودها في الخارج بمعنى كون الخارج ظرفا لوجودها الا اذا كانت خارجية بمعنى كون الخارج ظرفا لنفسها وعلى الثاني ان لا انه يلزم من كون الوجود ذا فرد حقيقي قائم بالماهية قياما حقيقيا ان يكون ما هو فرد له امرا ينضم الى الماهية بل الماهية اذا صدرت عن الجاعل فكانت كونها هو وجودها الا انه ليس كونها هو مجرد ما ينتزعه العقل من المفهوم الذهني المشترك فان ذلك ليس مما لا ينفك عن الماهية في الخارج لكونه فرع الانتزاع بل الكون الذي لا ينفك الماهية عنه في الخارج هو كون خاص متحد مع الماهية في الخارج وهو المسمى بالانية وهو مختلف الحقيقة باختلاف الماهيات الا ان تلك الانيات المختلفة مشتركة في هذا المفهوم الانتزاعي اشتراك الحقائق المختلفة في مفهوم عرضي ومعنى كون عروضه تلك الانيات الماهيات في العقل ما عرفت من ان العقل يعتبر بتلك ان الماهية من غير اعتبار تلك الانية وعن الثالث هو ان المراد بكون المجعول هو الماهية هو نفي توهم ان يكون الماهيات ثابتة في العدم بلا جعل ووجود ثم يصدر من الجاعل الوجود والتصاق الماهية بالوجود فاذا ارتفع هذا التوهم فلا منافاة في الذهاب الى جعل الوجود او الاتصاف بعد ما تعين ان لا ماهية قبل الجعل والى هذا يؤل مذهب استادنا الحكيم والمحقق الالهي في القول بجعل الوجود فانه يصرح بكون الوجود مجعولا بالذات والماهية مجعولة بالعرض على عكس ما يقوله القوم ويليق به كلام المص في شرح الاشارات حيث قال انه اذا صدر عن المبداء الاول شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة للاول بالضرورة ومفهوم كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية ما فاذن ههنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبداء الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن ماهية اصلا لكن من حيث العقل يكون تابعا له لكونه صفة له انتهى وهذا ليس كثير استبعاد فيه على ما حققنا مذهب القوم من تحقق الافراد الحقيقية للوجود على نحو ما عرفته وانما الاستبعاد فيه على القول بكون الوجود انتزاعيا محضا وذهنيا صرفا ومن تحقيقنا مذهب القوم ظهر ان المذهب المنسوب الى طائفة من المتاخرين كما ليس الا مذهب القوم الا ان المتاخرين لم يأخذوه على وجهه فردوه عليهم فليثبت في جميع ما حققناه.

تحقيق عرشي الاختلاف بين وجود ووجود انما يمكن على وجهين احدهما ان يكون وجود قائما بماهية ووجود اخر قائما بماهية وثانيهما ان يكون وجود قائما بماهية ووجود اخر بماهية اخرى فيكون الوجودان مختلفين اختلاف الماهيتين ولا يمكن تحقق الاختلاف في الوجود القائم بذاته لا بماهية بان يكون وجودان كل منهما قائم بذاته من دون ماهية لان المغايرة في الوجود تابع للمغايرة في ذي الوجود وذو الوجود في الوجود القائم بذاته انما هو نفس الوجود والمغاير اعتبارية محضة كما عرفت فمغايرة ذي الوجودين ههنا فرع مغايرة الوجودين فلو كان مغايرة الوجودين تبعا لمغايرة ذي الوجودين لزم الدور وايضا المغايرة بين الشيئين اما بالمادة او بالموضوع او بتمام الماهية او ببعض الماهية اذ المغايرة بالعوارض فرع على المغايرة باحد هذه الوجوه الاربعة فحيث لا ماهية ولا مادة ولا موضوع ولا يتصور المغايرة والاختلاف اصلا وهذا معنى قولهم لا تميز ولا اختلاف في صرف الشيء ومحضه فليستحفظ بهذا التحقيق فان بذلك يندفع الشبهة المشهورة المنسوبة الى ابن كمونة كما سيأتي انشاء الله تع العزيز اشارة عرشية اعلم ان ما نقلنا من بعضهم سابقا في توجيه كلام الصوفية في وحدة الوجود مما يناسب مذهب الحكماء على ما حققنا من تحقق الحقائق المختلفة للوجود فانه اذا كان

[illegible]

بل بالشدة والضعف فيكون الوجود حقيقة واحدة متفاوتة في الظهور التي هي الماهيات بحسب الشدة والضعف والكمال والنقص ولما كانت الوجودات المتفاوتة قائمة بالماهيات
متخيلة بتعينها تماما يلزم ان يكون حصولا لنا في نفس حقيقة الوجوب ليلزم التشكيك في الذات بل في تعيناتها التابعة للماهيات وهذا في الحقيقة حصول في ظهور آثار الوجود
كثرة وقلة بل ما كان اختلاف الوجودات كما عرفت بحسب اختلاف الماهيات فمع قطع النظر عن الماهيات لا اختلاف في حقيقة الوجود من حيث هي هي فلا يكون الفرق بين هذا المذهب
ومذهب الحكماء ان الحكماء يجعلون الواجب مرتبة واحدة هي تلك الحقيقة بشرط ان لا يتعين بشيء من الماهيات والصوفية يجعلون الواجب تلك الحقيقة لا بشرط اي لا
يتعين بشيء من الماهيات فيكون كل حقيقة وجودية واجبة اذا اعتبرت من حيث هي هي مقطوعة النظر عن التعين وممكنة باعتبار اخذها بشرط التعين فيكون
الممكنات في الحقيقة هي التعينات والواجب هو الحقيقة المطلقة فلا يلزم تعدد وتكثر فيما هو واجب ولا كون شيء من الممكنات فرد الواجب ولا حاجة الى ان يقال
ان تلك الحقيقة غير متعينة في حد ذاتها كالكلي الطبيعي وانها متعينة بتعين لا ينافي شيئا من التعينات كما ارتكبوه ليرد اليه ما اشرنا اليه بقابل اي متعينة
متخفي في ذاتها وهذا التعين ينافي جميع التعينات حيث يمتنع ان يؤثر فيها شيء من التعينات ولقائهما مقارنة ما تأثير كمقارنة العوارض المشخصة للماهيات وانما انكار
التي للتعينات معها مقارنة تأثر وانفعال منها كمقارنة المعلول للعلة ولا الى ان يقال انه دون طور العقل الا ان يقال العقول العامية الرسمية فيكون اكثر
المسائل العقلية كذلك وهذا التوجيه انما هو على مطابقة ظ وقولهم من ان الوجود مع كونه عين الواجب وغير قابل للتجزي والانقسام قد انبسط على هياكل
الموجودات وظهر فيها فلا يخلو عنه شيء من الاشياء بل هو حقيقتها وعينها وانما امتازت وتعددت بتقيدات وتعينات اعتبارية وتمثيل لذلك امثلة لا حاجة
الى ذكرها وقد يوجه بحيث لا يلزم القول بالانبساط وهي لله سبحانه التعينات لعدم امكان عروض الوجود الذي هو الواجب القائم بذاته لشيء من الماهيات والدليل
على كون الوجود هو الواجب ان كل مفهوم مغاير لحقيقة الوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها
قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يمكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر محتاج الى غيره
الذي هو الوجود وكل ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره سواء كان ذلك الغير موجدا له او وجودا
له فكل مفهوم مغاير للوجود ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فلو
لا يكون الا الوجود الذي هو موجود بذاته ومستغني في كونه موجودا عن غير ذاته وان كان المتبادر من لفظ الموجود بحسب اللغة ما قام به الوجود فان المتبع
هو ما ادى اليه البرهان لا غير ولما وجب كون الواجب جزئيا حقيقيا متعينا بنفس ذاته قائما بذاته وجب ان يكون الوجود ايضا لكونه عين الواجب كذلك
فلا يكون الوجود ايضا لكونه هو الواجب كذلك فلا يكون الوجود مفهوما كليا يمكن له افراد فهو جزئي حقيقي ليس فيه امكان تعدد ولا انقسام وقائم بذاته
ومنزه عن كونه عارضا لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق اي المعرى عن التقييد بغيره والانضمام اليه وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهيات
الممكنة فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم بذاته وتلك النسبة على وجوه مختلفة وكنه شيء يتعذر الاطلاع
على ماهياتها فالموجود كلي وان كان الوجود جزئيا حقيقيا كذا ذكره المحقق الشريف ملخصا لما ذكره بعض محققي سائلكم وانه بعض مقال ولا يعلم الا الراسخون
في العلم ويتبعه المحقق الدواني في اختيار هذا التوجيه ونسبه الى ذوق المتألهين وهو انما يناسب مذهب المتكلمين النافين لكون الوجود ذا افراد
حقيقية كما لا يخفى ولعمري ان هذا التوجيه لا يسمن ولا يغني من جوع فان كون الموجود موجودا بذاته ومستغنيا في كونه موجودا عن غير ذاته انما سلم
في الوجود القائم بذاته وهو الذي لا يمكن ان يكون قائما بماهية من الماهيات ولا شك انه في كونه واجب الوجود فمن اين يلزم انه لا يكون وجود غير ذلك قائما
بالماهيات الممكنة وان يكون كل حقيقة وجودية قائمة بذاتها فمن اين يلزم ان وجود المفهوم الذي هو الكون في الاعيان ليس كليا وليس له افراد حقيقية
بعضها قائم بذاته وبعضها قائم بالماهيات الممكنة وقد بني ذلك على ما بني عليه مذهب المتكلمين من وجوه الاشكالات المذكورة ووجوه الدفع ايضا قد عرفت
مع ان الكلام في هذا البيان المنقول وانه كيف يدل على ذلك المط وانما نبهنا في هذه المسألة بهذا التطويل الذي لم يخل عن مزيد تجهيد لكونها
اهم اصول المعرفة واعظم مسائل التوحيد **المسألة التاسعة والعشرون** في ان الوجود المطلق ليست لصفة عينية اعني كونها موجودة في الخارج
بل اي صفة عقلية موجودة في العقل فقط واليه اشار المص بقوله والوجود اي المطلق من المحمولات العقلية فانه يقوله من المحمولات الا انه صفة

الية

التبة وليست بذاتها وبقوله العقلية الى نفي كونها عينية كالسواد والبياض وقوله لامتناع استغنائه عن المحل بيان للدعوى الاولى وذلك لان المفهوم
الوجود المطلق المشترك فيه مفهوم مصدري ليس من شانه القيام بذاته والاستغناء عن المحل وهو ظاهر جدا وحصوله فيه بيان للدعوى الثانية اي ولامتناع
حصول الوجود في المحل حصولا خارجيا او في الخارج فانه مذكور الثاني والمال واحد وذلك لما مر مرارا من لزوم كون الماهية متقدمة بالوجود على الوجود المسئلة
التاسعة عشر في ان الوجود من المعقولات الثانية والغرض هاهنا هو التصريح بهذا الحكم والا فهو لازم من المسئلة السابقة وكذا الغرض عن عدة من المعقولات
الثانية فان كون الشيء معقولا ثانيا من احوال الوجود وهو اي الوجود المطلق من المعقولات الثانية وقد عرفت المراد من المعقول الثاني
وهو ان يكون للشيء مع كونه من العوارض العقلية ما ليس له ما يحاذي به في الخارج والوجود كذلك لانه من المحمولات العقلية كما مر وليس في الخارج امر ينطبق
والوجود الخاص المتحد مع الماهية في الخارج فهو وان كان لكونه فردا للوجود المطلق مما يطابقه في الخارج لكنه ليس باعتبار كونه وجودا موجودا في الخارج بمعنى
كون الخارج ظرفا لوجوده بل المتصف بكونه موجودا في الخارج بهذا المعنى هو باعتبار كونه ماهية وقد عرفت ان المراد من كون الشيء له ما يطابقه في الخارج ان يكون
ما يطابقه موجودا في الخارج بالمعنى المذكور وهذا في الوجودات القائمة بالماهيات واما الوجود القائم بذاته فقد عرفت انه وجود باعتبار وموجود باعتبار فهو
باعتبار كونه وجودا فرد الوجود المطلق ومطابق له لكنه ليس بهذا الاعتبار موجودا في الخارج بالمعنى المذكور بل الوجود في الخارج بهذا المعنى هو
الاعتبار الاخر اعني اعتبار كونه قائما بذاته وايضا لا يبعد ان يعتبر فيما يطابقه كونه فردا بالذات للمفهوم بان يكون المفهوم ذاتيا له لا عرضيا وقد مر ان
مفهوم الوجود المطلق عرضي لافراده التي هي الوجودات الخاصة فلا اشكال اصلا وكذا اي من المعقولات الثانية العدم وجهاتهما اي جهات
الوجود والعدم اي الوجوب والامكان والامتناع لما مر من كونها اعتبارية فليس لشيء منها ما يطابقه في الخارج وكذا الماهية والكلية والجزئية والذاتية
والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية فان كل واحد من المذكورات معدود من المعقولات الثانية والمراد من الماهية كون الشيء ما هو هو
مثل الحيوان الناطق للانسان فكون الحيوان الناطق ماهية للانسان امر يعرض الحيوان الناطق اذا حصل في العقل وليس له ما يطابقه في الخارج فان
ما في الخارج هو الحيوان الناطق لا كونه ما هو هو للانسان وكذا الكلية والجزئية تعرضان المفهوم في العقل بالقياس الى امور اخر باعتبار صدقه عليها او اعا
عدمه وليس لهما ما يطابقهما في الخارج اذ ليس فيه موجود هو كلية او جزئية والفرق بين الكلية والجزئية ان الاتصاف بالكلية ايضا انما هو في العقل
بخلاف الاتصاف بالجزئية فان زيدا جزئي في الخارج مع كون كلا الوصفين عقليين والسر في ذلك هو ان مناط الجزئية انما هو المحفوفية
بالعوارض المشخصة وهي تكون في الخارج ومناط الكلية هو التجرد عنها وهو لا يكون الا في العقل فتدبر وكذا الذاتية واخواتها اعني كون الشيء ذاتيا
لشيء اخر او عرضيا له او جنسا له او فصلا له او نوعا له فان جميع ذلك الامور عقلية ليس لها ما يطابقها في الخارج كما لا يخفى وقد مر تحقيق المراد من المعقول
الثاني سابقا فيرجع اليه هناك ان احتيج اليه المسئلة العشرون في مباحث واحكام متعلقة بالوجود والعدم باعتبار حصولهما في الذهن واعتبار
العقل اياهما فاشار اليه بقوله وللعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض والحكم بالتناقض بين النقيضين موقوف على تصور النقيضين
فيتصف العقل بصورتي النقيضين وصورتا النقيضين نقيضان لكون الحاصل في الذهن حقايق الاشياء على التحقيق فيلزم اجتماع النقيضين
ولكنه لا استحالة فيه لكون ذلك بحسب الوجود الغير الاصيل والمستحيل انما هو اجتماعهما بحسب الوجود الاصيل كما مر من ان اتصاف الذهن بصورة الحرارة
ليس اتصافه بالحرارة مع كون صورة الحرارة هي حقيقتها وكذا للعقل ان يتصور عدم جميع الاشياء حتى عدم نفسه فيلزم اتصاف العقل بالوجود والعدم
معا لكن الوجود الاصيل والعدم ظلي فان العدم ايضا يكون اصليا وظليا ولا استحالة في اجتماع الوجود الاصيل والعدم الظلي كما لا استحالة في اجتماع
العدم الاصيل والوجود الظلي وذلك لعدم كونهما متناقضين ويتصور عدم العدم اي رفع المعدوم المطلق فيكون المراد من تصور الرفع هو التصور
المطلق المتحقق في ضمن التصديق لا ان المراد من العدم هو المعدوم فلا يرد انه الذي يلزم من كونه موجودا في العقل اجتماع النقيضين ويحتاج الى الرفع
كما ذكرنا لا العدم وايضا هو القسيم للثابت والمحقق يكون صحة الحكم عليه من حيث انه متصور بلا تناقض لا العدم اذ لا فرق بين العدم وساير
المفهومات في صحة الحكم وغير انه لا يتوهم من الحكم عليه تناقض حتى يحتاج الى الرفع ولما ان المراد هو المعدوم مطلقا فانه لا ثابتة في تصور العقل للعدم الممكن

من وجه الثبة عليه بان يقال العقل المعدوم المطلق في الذهن فيصير موجودا ذهنيا فان التمثل في العقل هو الوجود العقلي وانما قال ذلك لان الرفع فرع الوجود ويرفع ذلك التمثل
في الذهن الذي هو الوجود الذهني بان يفرض ذلك المتمثل غير متصف بهذا التمثل ايضا فيكون ذلك التمثل ثابتا باعتبار كونه متمثلا في الذهن وغير ثابت باعتبار فرض
عدم اتصافه بهذا التمثل ايضا وهذا معنى قوله وهو ثابت باعتبار قسيم اي للثابت باعتبار وقوله ويصح الحكم عليه اشارة الى الجواب عن الشبهة المشهورة وهي انهم حكموا
بان الحكم مطلقا سواء كان ايجابا او سلبا يستدعي تصور المحكوم عليه ويلزم من هذا ان المعدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه لامتناع تصوره والا لم يكن معدوما مطلقا مع ان هذا
الحكم بالامتناع عليه موضوع هذه القضية وهو المعدوم المطلق قد حكم عليه بانه لا يمكن الحكم عليه فهو موصوف بصحة الحكم عليه وبنقيضها الذي هو عدم الصحة
الحكم عليه فيلزم اجتماع النقيضين وتقرير الجواب انه انما يصح الحكم على المعدوم المطلق في قولهم كل معدوم مطلق يمتنع الحكم عليه من حيث انه متصور ومتمثل بالذهن
ولا تناقض لان موضوع هذه القضية ذو جهتين احدهما كونه متمثلا في الذهن وموجودا فيه بالفعل وبهذه الجهة صار محكوما عليه بهذا الحكم والاخرى كونه معدوما
مطلقا لا بالفعل بل بالفرض وبهذه الجهة يسري الحكم بامتناع الحكم اليه فلا يلزم التناقض بالنقيضين من جهة واحدة بل من جهتين ولا استحالة فيه فان الموضوع
في الحقيقة اثنان احدهما موجود والاخر مفروض والحاصل ان معنى قولنا المعدوم المطلق يمتنع الحكم عليه ان هذا المتمثل في الذهن لو لم يكن متمثلا فيه لامتنع
الحكم عليه فلا اشكال اصلا وفي بعض النسخ بدل هذا القول قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت ولا تناقض والمال واحد وقد يجاب بان المحكوم عليه في هذه
القضية انما هو مفهوم المعدوم وهو ليس بمعدوم بل موجود في الذهن وكل من الكليات وما يمتنع عليه الحكم انما هو افراد هذا المفهوم ويسري الحكم بامتناع الحكم اليها لكونها
غير موجودة اصلا لكونها متحدة مع المفهوم الموجود في الذهن وهذا بناء على كون الحكم في القضايا المحصورة على المفهوم لانه هو الموجود في الذهن حقيقة دون الافراد
ولكن يسري الحكم اليها على ما هو مذهب القدماء والمحققين كما قيل ويرد على هذا الجواب ان الافراد لما كانت متحدا مع المفهوم الموجود في الذهن كان هو ايضا موجودا فيه بهذا
الاعتبار فلم يكن معدوما مطلقا فليتدبر لئلا يتوهم وروده على ما قررنا ولهذا اي ولان للعقل ان يتصور عدم جميع الاشياء انقسم الموجود الى الثابت في الذهن وغير
ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز مع استدعاء ذلك التصور ما ليس بثابت في الذهن المستلزم لثبوته في الذهن بالضرورة لكن المحذور فيه على ما عرفت وفي بعض النسخ و
لهذا انقسم الموجود اي في الذهن فالمال واحد وقوله وهو لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين ولو فرض له هوية لكان حكمها حكم الثابت جواب دخل مقدر
تقريره ان الحكم بالاعتبار يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية في العقل ويلزم ان يكون لما ليس بثابت في الذهن هوية فيه وهو ممتنع بالضرورة وتقرير الجواب
مع ذلك الا ترى ان العقل يحكم باعتبار الهوية عن اللاهوية وليس للاهوية هوية ولو سلم وفرض ان يكون لما ليس بثابت هوية كان حكم الهوية حكم الثابت
كما يمكن ان يكون امرا ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار كما مر كذلك يمكن ان يكون له هوية باعتبار ولا يكون له هوية باعتبار بلا محذور واذا حكم الذهن
على الامور الخارجية بمثلها فيجب اذا كانت القضية خارجية او حقيقية بان يكون الحكم فيها باتحاد الطرفين في الخارج اما محققا او اعم من ان يكون محققا
او مقدرا فانه يجب ان يكون الطرفان كلاهما موجودين في الخارج لكن اما بالذات كما في حمل الذاتيات مثل الانسان حيوان او بالعرض كما في حمل العرضيات مثل الجسم ابيض
وزيد اعمى لا مثل الانسان ممكن لان الحكم فيه على الوجود الذهني اذ معناه اتحادهما في الذهن وان اتفق ان يكون للموضوع وجود في الخارج وجب التطابق
بين النسبة الحكمية والنسبة الخارجية والمراد بكون النسبة خارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفس النسبة لا للوجود فيصح اي فيصح الحكم والا فلا فيكون
صحيحة باعتبار مطابقة لما في نفس الامر لا لما في الاذهان لامكان تصور الكواذب اي وان لم يكن الحكم على الامور الخارجية بالامور الخارجية بان لم يكن الحكم بالاتحاد
في الخارج كما مر بل كان الحكم باتحاد الطرفين في الذهن ويكون القضية لا محالة ذهنية والحكم على الامور الذهنية بالامور الذهنية واي كون الطرفان موجودين
في الذهن وان كان لاحدهما او لكليهما وجود في الخارج ايضا كما عرفت فلا يجب في صحة المطابقة لما في الخارج بل يكون صحته باعتبار مطابقة لما في نفس الامر واما
نفس الامر فمعناه نفس الشيء في حد ذاته على ان يكون المراد بالامر هو الشيء نفسه فمعنى كون الشيء موجودا في نفس الامر هو كونه موجودا في حد ذاته والمراد من كونه موجودا
في حد ذاته فهو كونه موجودا مع قطع النظر عن الفارض واعتبار المعتبر سواء كان الوجود في الخارج او في الذهن فان كون الوجود في الذهن لا يستلزم ان يكون بفرض
الفارض فان نفس الامر اعم من الخارج مطلقا ومن الذهن من وجه اذ كل ما في الخارج هو في نفس الامر من غير عكس وليس كل ما هو في الذهن فهو في نفس الامر اذ تما
في الذهن دون الخارج فهو بمجرد فرض الفارض اذ منه ما ليس بفرض الفارض كجنسية الحيوان مثلا وبين الخارجي والذهني عموم من وجه فان ابنية الواجب مثلا

لا يمكن

لا يمكن ان يحصل في الذهن من الاذعان ولما كان الحكم هو ايقاع الذهن نسبة بين الشيئين هي اتحادهما في الوجود على ما هو المراد من الحمل كانت سواء كان الوجود
خارجيا او ذهنيا فمعنى الحكم حكاية واخبار عن نسبة واقعة هي المحكي عنها وهي خارجة لا محالة عن الحكاية سواء كانت خارجية او ذهنية وهذا هو المراد
من قولهم ان الصدق مطلقا هو مطابقة النسبة الذهنية للنسبة الخارجية والا فالنسبة مطلقا ليست الا ذهنية فهذه النسبة الخارجية بهذا المعنى منقسمة
الى النسبة الخارجية والنسبة الذهنية والمراد بالخارج هاهنا هو خارج الذهن والنسبة الخارجية بهذا المعنى هي المقابلة لنسبة النفس الامرية في كلامه اعم
وهي بالمعنى الاول هي نسبة النفس الامرية التي هي اعم من النسبة الخارجية بالمعنى الثاني مطلقا ومن النسبة الذهنية من وجه فتامل حق التامل حتى يظهر
لك كيفية التقصي عن الاشكال الذي يورد هاهنا في مطابقة النسبة الذهنية للنسبة النفس الامرية المتحققة في ضمن النسبة الوجوب كون المطابق مغايرا
للمطابق وقد مر سابقا وتوضيحه ان النسبة الذهنية التي هي الحكم بمعنى الايقاع وفرض الفارض بالفعل مغايرة لنفسها من حيث هي بحيث لو لم يوقعها ولم
يفرضها بالفعل لكانت من شانها ذلك كما في زوجية الاربعة ومنافاتها كون الاربعة في حد ذاتها بحيث لو اعتبرها معتبر لحكم بزوجيتها بخلاف زوجية الخمسة
فان الخمسة ليست بهذه الحيثية في حد ذاتها بل نقول مرتبة تقرر الماهية سابقة على تقرر الوجود مطلقا كما مر فادركنا الاربعة زوجا مسبوق على كون الاربعة
زوجا في حد ذاتها الا ترى انه يصح ان نقول انما حكمت بكون الاربعة زوجا لان الاربعة في حد ماهيتها زوج وليس حال الزوجية بالقياس الى الخمسة كذلك
هذا واما ما يقال من ان نفس الامر هو العقل الفعال وكل حكم مطابق لما فيه ... فهو كاذب ... ففي المحقق الشريف فيه ان هذه
العبارة ... هذا المعنى الاعم وفيه بعيد ... الامر ... عالم المجردات وايضا يتعذر وصف الاحكام الثابتة
في العقل الفعال بالصدق والمطابقة لنفس الامر وقد يعبر عن ... من ارتسام صور ... هو مجرد هو خزانة للنفس الناطقة واستدلوا
عليه بالفرق بين حالتي النسيان والذهول ... الاحكام ... لما ارتسم فيه صادقا في نفس الامر كانت
تلك الكواذب صادقة في نفس الامر ايضا واجاب المحقق الدواني ... الاول ... المغايرة بالذات والاعتبارية متحققة
كما مر وايضا المفهوم من كلام ارسطو ... ان لو وجب ان علم ... وانما هو الحق يعني انه الواقع لا المطابق للواقع
وعن الثاني بان المطابق لما ارتسم فيه من حيث التصديق به صادق ... من حيث الحفظ لكونه يجوز ان لا يكون يكون
مصدقا بها فان الى هذا لا يلزم ان يكون مذعنا بها بحفظ فيجوز ان يكون العقل الفعال خزانة من الصوادق الحفظ والتصديق ومع الكواذب الحفظ
فيكون عالما به من حيث التصور لا من حيث التصديق وقيل عليه انه يكون العقل الفعال خزانة لتعلق التصديق لا لنفس التصديق فلم يحفظ التصديق
بالكواذب ولا يظهر الفرق بين الغفلة والنسيان فيه فالظاهر ان يقال ان العقل الفعال خزانة العلوم واللازم من كونه خزانة للتصديق بالكواذب
ارتسام صور التصديق بالكواذب فيه لا ارتسام نفس التصديق بها فلا يلزم كونه مصدقا بالكواذب ومتصفا بالتصديق بها لان مدار
الاتصاف على حصول الصفة الموصوف بنفسها لا بصورتها هذا اذا عرفت هذا المعنى قوله لامكان تصور الكواذب بها وانه انما يجب في صحة النسبة الذهنية
التي هي الحكم بالاتحاد في الوجود الذهني المطابقة بما في نفس الامر لانه لو لم يجب لكانت كل نسبة ذهنية صحيحة صادقة والتالي باطل لان هاهنا نسبة متصورة
كاذبة لا محالة كما في قولك الخمسة زوج وهي نفس النسبة التي هي مجرد الحكاية وهي مجرد فرض الفارض وليست هناك نسبة محكي عنها مطابقة لها لا في الخارج ولا
في الذهن والمراد بالتصور هو المطلق المتحقق في ضمن الحكم فيما يتعلق بالحمل ولنمهد لذلك قال في الوجود والعدم قد يلاحظ تقدير ربط
بها الحمول والاعقد بذلك في اول بحث المواد الثلاث ثم قال والحمل اي الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين من وجه اي ذاتا ووجودا وتغايرا من
من وجه اخر اي مفهوما بمعنى الحمل المفيد هو ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا اما وجوب الاتحاد من وجه ما فلان معنى الحمل ذلك واما ان ذلك الوجه
هو الوجود والذات دون المفهوم فلاستحالة اتحاد المفهوم مع تعدد الذات والوجود واما وجوب المغايرة من وجه اخر وهو المفهوم فلانه لولا ذلك لم يكن الحمل
مفيدا بل كان حملا للشي على نفسه ولو اريد تعريف الحمل مطلقا قيل الحمل هو الحكم باتحاد المتغايرين مطلقا سواء كان بحسب المفهوم او بحسب الاعتبار وقد يقال الحمل
هو الحكم بالاتحاد وهو يقتضي اثنينية ما ووحدة ما اذ لولا الوحدة الصرفة لم يتحقق الحمل او الكثرة الصرفة لم يصدق وكان الواحدة على ابطال شيء كالنوعية

والجنبية وغير ذلك لكن الحمل على الاول اشهر افراده هو الحكم بالاتحاد في الوجود ولذلك قد يخص الحمل به ولتفسير الحمل بالاتحاد في الوجود ثم الاتحاد في الوجود
اعم من ان يكون كلاهما موجودين بالحقيقة كما في حمل الذاتيات على الموجودات او يكون الموجود بالحقيقة احدهما والاخر موجودا بالعرض كما في حمل العرضيات
عليها وجهة الاتحاد وقد يكون احدهما وقد يكون ثالثا لهما بيان ان ما به الاتحاد وهو الذات اعني ما صدق عليه المفهومان قد يكون احدهما اي يكون احد المفهومين
تمام حقيقة ما صدقا عليه سواء كان موضوعا كقولنا الانسان كاتب او محمولا كقولنا الكاتب انسان وقد يكون ثالثا اي لا يكون احد المفهومين بل مفهوم ثالث تمام حقيقة
ما صدقا عليه كقولنا الكاتب ضاحك فان شيئا من مفهوم الكاتب والضاحك ليس تمام حقيقة ما صدقا عليه اعني زيد بل انما حقيقته مفهوم الانسان
والتغاير لا يستدعي قيام احدهما بالاخر ولا اعتبار عدم القائم في القيام لو سلم ادعاه جواب شك يورد على الحمل الايجابي مطلقا تقريره ان الحمل يحتاج والا وجب
التغاير ليفيد واذا وجب وجب ان يكون احدهما قائما بالاخر اذ مع التغاير لولاه لم يكن بينهما مناسبة بل كان كل منهما اجنبيا عن الاخر كما بين السواد والرومي
بخلاف البياض والرومي فلولا القيام لم يكن حمل احدهما عليه اولى من حمل الاخر عليه واذا وجب قيام احدهما بالاخر فالاخر يجب ان لا يتصف به في نفسه
والا اجتمع المثلان فلزم قيام الشيء بما ليس متصف به وهو جمع النقيضين فان قيل بيان امتناع الحمل ليحمل على الحمل الاخر فيلزم ابطال الشيء بنفسه اجيب
بانه لم لا يقول اما ان يكون الحمل صحيحا اولا والثاني ينفي المطلوب فلا حاجة الى بيانه وعلى الاول يتم البيان ويلزم بطلان الحمل وما يلزم بطلانه على تقدير صحته فهو باطل قطعا
ولا يرد عليه انه يلزم مع بطلان ما ادعاه وهو قوله الحمل صح لان غرضه ابطال الحمل الايجابي وربما يحرر دعواه بسلب الصحة عن الحمل على ان له ان يقول مقدماته الزامية
لكم وهذا ايضا الزامي لكم فيلزمكم الاعتراف [illegible] الحمل القيام مطلقا لصحة قولنا كل انسان ناطق مع عدم تصور القيام بين الكل
والجزء والاجنبية انما يلزم لو لم يكن مع عدم [illegible] اتحاد بالذات [illegible] ادعاه اعتبار عدم ما هو قائم في قيامه بالاخر بل الذي يستدعيه لئلا
يلزم اجتماع المثلين هو عدم اعتبار القائم [illegible] اجتماع النقيضين واثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها قبل وجودها
جواب شك يورد على حمل الوجود على الماهية [illegible] الوجود لها ليصح الحمل ولا يكون ثابتا للماهية المعدومة لاجتماع النقيضين
فيكون ثابتا للماهية الموجودة فيلزم وجودها قبل وجودها [illegible] للماهية المعدومة ولا للماهية الموجودة بل للماهية من حيث هي وقد مر بيان
ذلك فلم يلزم اجتماع النقيضين ولا وجودها [illegible] الشيء للشيء اذا كان فرع ثبوت المثبت له يلزم من ثبوت الوجود للماهية وجود الماهية
قبل ثبوت الوجود لها فيلزم وجودها قبل وجودها [illegible] لانه اذا كان المثبت له هو الماهية من حيث هي وكان الوجود غير موجود في الخارج
لا يلزم اشكال في اثبات الوجود الخارجي للماهية لكون الوجود الا [illegible] ذهنيا والمسبوق خارجيا لكن الاشكال في اثبات الوجود الذهني بل المطلق باق
بحاله فيلزم كون الماهية موجودا بالوجود الذهني قبل ان يكون موجودة بالوجود الذهني وكذا ان يكون موجودة بالوجود المطلق قبل ان يكون موجودة بالوجود
المطلق ولا يخفى استحالته ومع قطع النظر عن استحالته كيف يصح قوله اثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها قبل وجودها قلنا نعم هذه شبهة قد انكر
المحقق الدواني لاجلها قاعدة الفرعية التي قد تلقاها الجمهور بالقبول وادعوا كونها ضرورية جدا كما مر مرارا وذهب الى ان ثبوت الشيء للشيء ولا يجب
تاخره عن ثبوته في نفسه وان استلزم ثبوته في نفسه او كان عين ثبوته في نفسه وحمل الكلام المص هنا اشارة اليه واستشهد بكلام الشيخ في التعليقات
من قوله وجود الاعراض في انفسها وجودها في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان يخالفها لحاجتها الى الوجود حتى يكون موجودة واستغنائه
الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود بل بمعنى
ان وجوده في موضوعه هو نفس وجود موضوعه وغيره من الاعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك وقوله اذا سئل هل الوجود موجود او ليس بموجود فالجواب
انه موجود بمعنى ان الوجود حقيقة انه موجود فان الموجود هو الموجودية فالوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض في الجسم في كونه ابيض لان
الابيض لا يكفي فيه البياض والجسم هذه كلمات الشيخ وقد يتخلص منها ان نسبة الوجود الى الماهية ليس كنسبة سائر الاعراض فان تلك الاعراض تصير
موجودة بتلك النسبة بل هي عين وجودها والماهية ليس بنسبة الوجود اليها موجودة بل هي عين وجودها فلا جرم لا يتاخر عن وجود الماهية انتهى وانا
اقول ما يتخلص من كلام الشيخ حق وصدق لكن لا يقتضي ذلك انكار قاعدة الفرعية والفرار عنها الى الاستلزام كما زعم ولا استغناء الوجود عن تلك

القاعدة

القاعدة الكلية كما زعم غيره وذلك لان مقتضى تلك القاعدة الكلية هو ان ثبوت الشيء لشيء يتأخر عن الوجود المثبت له وصريح كلام الشيخ هو ان ثبوت
الوجود للماهية ليس بثبوت شيء لشيء بل هو نفس ثبوت الشيء وهذا هو الجواب عن الشبهة المذكورة وهو المراد من كلام المص فان قلت اذا لم يكن ثبوت الوجود
للماهية مستدعيا لكون الماهية الموجودة قبله فلم لا يجوز ان يكون اتصاف الماهية بالوجود الخارجي في الخارج ولم حكموا بكونه في العقل قلت قد مر ان المراد
من نفي كون الاتصاف بالوجود في الخارج هو نفي كون الوجود موجودا في الخارج قائما بالماهية بان يكون الخارج ظرفا للوجود على ما هو شان سائر الاعراض
لا نفي كون الاتصاف بالوجود في الخارج بان يكون ظرفا لنفس الوجود كيف وقد نقلنا سابقا من كلام المص في شرح الاشارات ان الماهية لا يمكن ان ينفك
عن الوجود لا في الخارج ولا في الذهن وان الحكم بكون الاتصاف بالوجود في العقل انما هو لان للعقل ان يعتبر الماهية دون الوجود ويميز بينهما ويجعل احدهما
موصوفا والاخر صفة لا لكون الاتصاف في الوجود مقتضيا للوجود السابق وسلبه عنها لا يقتضي تميزها بل نفيها لا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن وان كان لازما
لكنه ليس بشرط جواب سؤال يورد على حمل الوجود على الماهية سلبا اعني سلبه عنها وهو معنى حمل العدم عليها تقريره ان سلب الوجود عن الماهية يقتضي تميزها من غيرها من
الماهيات لتعيين ما هو منها وهو يقتضي وجودها لحصول الوجود للماهية شرط السلب عنها وهو جمع النقيضين وتقرير الجواب انا لا نسلم ان سلب الوجود عن الماهية يقتضي
تميزها ان اريد تميزها في الخارج بل انما يقتضي نفيها اي انتفاءها في الخارج لانه يقتضي ثبات انتفائها في الخارج يعني ان يكون في الخارج امر ثابت هو الانتفاء ليستلزم من
ذلك ثبوتها في الخارج ومسلم ان اريد تميزها في الذهن فانه لازم البتة لكنه ليس شرطا لسلب الوجود عن الماهية اعني لا وقوعها وانتفائها بل هو شرط للحكم بالانتفاء من غير
محذور اما اذا كان المطلوب هو الوجود الخارجي فظ واما اذا كان المطلق او الذهني فلان اللازم من كون الوجود الذهني شرطا للحكم ح ان يكون هذا الحكم مشروطا
بتصور الماهية وكونها موجودة في الذهن لا ان يكون انتفاؤها ذهنيا او مطلقا مشروطا بذلك هذا واما ان الحكم بكون الماهية منفية ومعدومة مطلقا او في الذهن
هل يمكن ان يكون مطابقا للواقع وصادقا في نفس الامر لا فيه المحقق الشريف ان كان ادراك المفهومات في القوى العالية وجودا ذهنيا لها فلا الا ان يراد
التقييد بالقوى البشرية والا فان لم يكن تصور الشيء بوجه ما وجودا له في الذهن بل تصورا بكنهه امكن صدق ذلك الحكم بلا ريب وان كان مطلق تصور الشيء وجودا
له في الذهن احتيج في تصحيح ذلك الحكم الى تقييده بزمان سابق عليه او لاحق به او ببعض الاذهان والحمل والوضع من المعقولات الثانية فانا اذا قلنا الجسم
اسود فليس هناك في الخارج امر قائم بالسواد وهو الحمل ولا بالجسم وهو الوضع بل انهما امران يعتبرهما العقل كما في سائر المعقولات الثانية على ما عرفت
فلان اشتقاق اي تسمية المحمول والموضوع على افرادهما بالتشكيك فان حمل الصفة والاسم على الموصوف والاصل اولى من العكس والوضع بالعكس ولما كان
الموصوفية تناسب الموضوعية فان الصفة والموصوف في الحقيقة محمول وموضوع اورد حكمها عقيب حكم الحمل والوضع حتى وليست الموصوفية ثبوتية والا
تسلسل لكونها من الامور المتكررة فلو كانت موجودة في الخارج لزم ان يتصف بها امر في الخارج لاستدعائها المحل الخارجي فيحصل موصوفية اخرى في الخارج و
هكذا الى غير النهاية وهي ايضا من المعقولات الثانية كالحمل والوضع ولعلها انما احتاجت الى البيان بخلافهما لكونها من الاوصاف التي يكون الخارج ظرفا
لا لنفسها فتشتبه بالموجودات الخارجية بخلافهما فتدبر المسئلة الثانية والثلثون في انقسام الوجود الى ما بالذات والى ما بالعرض كما قال ثمرة الوجود قد يكون موجودا بالذات
وهو ما يكون الوجود المنسوب اليه وجودا له كاشخاص الموجودات العينية مثل زيد وهذا الفرس وكطبائع الكليات الذاتية والعرضية الثبوتية عند من يقول
بوجود الطبائع في الخارج كما هو الحق مثل الانسان والحيوان والضاحك والابيض وقد يكون موجودا بالعرض وهو ما لا يكون الوجود المنسوب اليه وجودا له بالذات
اذ يصدق هو عليه بوجه ما كالانسان الصادق على الفرس والاعمى الصادق على زيد بل جميع العرضيات الصادقة على معروضاتها وكجميع المفهومات الكلية
عند من لا يقول بوجود الطبائع في الخارج وهذان القسمان موجودان حقيقيان لكون الوجود لهما حقيقة وان كان باعتبار ما صدق عليه متحدا به بوجه واما الوجود
في الكتابة والعبارة فمجازي فانه وان يق لمسمى بزيد الموجود في الخارج الجاري لفظه على اللسان والمنقوش صورة لفظه على اللوح انه موجود في العبارة وفي الكتابة
لكن ذلك اطلاق مجازي لان الموجود في العبارة والكتابة ليس مسمى زيد ولا ما هو متحد معه بوجه بل في الاول ما يدل على صورته الذهنية الدالة عليه
وفي الثانية ما يدل على لفظه الدال على صورته الذهنية الدالة عليه فمصحح الاطلاق ليس الا علاقة الدلالة فظهر الفرق بينها وبين ما سميناه موجودا بالعرض
المسئلة الثالثة والثلثون في ان المعدوم هل يعاد بعينه ام لا اختلفوا فيه فذهب اكثر المتكلمين الى امتناعه لقول الصحة الحشر الجسماني لعدم قولهم

الى جوازه لزعمهم انه مما يتوقف القول
بحشر الاجساد عليه وذهب الحكماء
وجماعة من المتكلمين

الواردة
بانعدام الاجساد بالكلية بل انما في صورها وبقاء موادها مع تجرد النفوس الناطقة واما بتفرق اجزائها وخروجها عن الانتفاع وما يأولون بذلك الظواهر
في هذا المعنى ويؤيده قصة ابراهيم عليه السلام كما يأتي تفاصيل ذلك في بحث المعاد انتهى واختاره البعض فيه والمعدوم لا يعاد ثم اختلفوا فادعى بعضهم الضرورة
فيه واستحسنه الامام وقال في مباحث المشرقية ونعم ما قال الشيخ من ان كل من رجع الى الفطرة السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان
اعادة المعدوم ممتنع وقد يقال ان اعادة المعدوم نظير الطفرة في المكان فكما ان الطفرة في الزمان وكان حصول جسم في مكان بعد حصوله في مكان اخر من دون حصوله
في المكان ما بينهما ممتنع بالبديهة كذلك حصول الشيء في زمان بعد حصوله في زمان سابق من غير ان يتخلل بين الزمانين حصوله فيه ممتنع بالبديهة واحتج الاخرون
بوجوه منها الاول بقوله لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود تقريره ان معنى الاعادة هو ان يكون لشيء موجودا في زمان ثم عدم في
زمان ثان ثم وجد في زمان ثالث ولا شك في انه اذا عدم كما قد بطل ذاته فلا يكون ثابتة بناء على ما مر من مساوقة الموجود للثبوت فلو كانت ذاته ثابتة
في الزمان الثاني لا يمكن للحكم ان يحكم على الموجود في الزمان الثالث انه هو الموجود في الزمان الاول وقد اعيد كما في الصفات التي لا يلزم من انعدامها عدم
الذات الموصوفة بها انعدام ذات الموصوف وبطلانها مثل الجسم اذا كان ابيض في زمان ثم زال عنه البياض في زمان ثان ثم اعيد البياض في زمان ثالث
على ذاته فانه لا شبهة في صحة الحكم على الابيض في الزمان الثالث انه هو الابيض في الزمان الاول وعلى الابيض في الزمان الاول انه هو الذي عاد في الزمان
الثالث فاما اذا لم يكن الذات ثابتة كما في صورة زوال الوجود فان نسبة الوجود الى الماهية ليست نسبة العوارض التي يجوز تبدلها وحصولها مع انحفاظ
وحدة الذات لم يكن الحكم على الموجود الثالث انه هو الموجود الاول وعلى الموجود الاول انه هو الذي اعيد في الزمان الثالث وذلك لعدم استمرار الذات فلا
يكون الموضوع واحدا الا ترى انه لو فرض انه موجود مستانف لم يكن نسبة المفروض انه معاد الى الموجود في الزمان الاول اولى من نسبة المفروض انه موجود
مستانف اليه اعتبر ذلك بمحو حرف كتب في اللوح ثم محي ثم كتب في ذلك الموضع بعينه ذلك الحرف وبمحو ما كتب في ذلك الموضع ابتداء من دون
ان كتب فيه اولا ثم محي فمعنى كلام الحكماء انه يمتنع الاشارة الى المعدوم الذي قد بطل ذاته فلا يكون ثابتة ليحكم عليه انه هو الذي اعيد فلا يصح ذلك
الحكم عليه ولا يصدق لعدم وحدة الموضوع فان قلت المعدوم وان بطل ذاته في الخارج كونها لكنها ثابتة في الذهن فيصح الحكم عليها قلت الموجود في الذهن
ليس هو الموجود في الخارج بعينه بل هو مثله كما مر وليس معناه انه يمتنع الحكم عليه لاستدعاء الحكم بصحة العود وجود المحكوم عليه كما حمل عليه الارذلون بل اكابر
المتاخرين في تقرير هذا الدليل فاعترضوا عليه باستدعاء الحكم مطلقا سواء كان بصحة العود او سلبها بل بصحة الوجود والحدوث مطلقا ذلك فيلزم ان لا يصح الحكم
عليه بامتناع العود ايضا ولا على معدوم بصحة الايجاد مطلقا الى غير ذلك من الاعتراضات وكيف يتصور من عاقل مثل هذا الاستدلال وما ذكرنا هو المطابق
لكلام الشيخ حيث قال في التعليقات اذا وجد الشيء وقتا ما ثم لم يعدم واستمر وجوده في وقت اخر وعلم ذلك او شوهد علم ان الموجود واحد واما اذا اعدم
فليكن الموجود ا ثم بقي او ليكن المعاد الذي حدث ب ولكن الحادث الجديد ج ولكن ب كج في الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك ولا يكون فرق الا بالعدد
فلا يتميز ب عن ج في استحقاق ان يكون منسوبا اليه دون ج فان نسبته الى امرين متشابهين من كل وجه الا في النسبة التي ينظر هل يمكن ان يختلف
فيها او لا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا فليس ان يحمل لاحدهما اولى من ان يحمل للاخر فان قيل انما هو ا لا ب دون ج لانه كان لب دون ج فهو
نفس هذه النسبة واخذ المطلوب في بيان نفسه بل يقول الخصم انما كان كج بل اذا صح مذهب من يقول ان الشيء يوجد فيفقد من حيث هو موجود
ويبقى من حيث ذاته بعينه ذاتا ولم يفقد من حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود امكن ان يتم بالاعادة الى ان يبطل من وجوه اخرى واذا لم يسلم ذلك
ولم يجعل للمعدوم في حال العدم ذاتا ثابتة لم يكن احد الى دين مستحقا لان يكون قد كان له او هو الموجود ا ثم بقي دون الاخر بل اما ان يكون
كل واحد منهما معادا او لا يكون واحد منهما معادا واذا كان الحولان الاثنان يوجبان كان الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الاخر فان
استمر موجودا واحدا او ذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجودا او ذاتا شيئا واحدا ويجب اعتبار الحولين شيئين اثنين
فاذا فقد استمرار وجوده في نفسه ذاتا واحدة بقي له الاثنينية الصرفة لا غير وقال في الشفاء بعد ما اثبت ان المعدوم ليس بشيء وثابت وانه لا اشارة
اليه ولا يخبر عنه بهذه العبارة ومن تفهمنا هذه الاشياء يتضح لك بطلان قول من يقول ان المعدوم يعاد لانه اول شيء يخبر عنه بالوجود ود لله

وذلك لان المعدوم اذا اعيد يجب ان يكون بينه وبين ما هو مثله لو وجد بدله فرق فان كلا منهما ليس هو لانه ليس الذي كان عدم وفي حال العدم كان هذا غير ذاك
بعد ما صار المعدوم موجودا على النحو الذي اومانا اليه فيما سلف انفا انتهى كلامه واشار الى الوجه الثاني بقوله ولو اعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه اذ المفروض ان
الوجود في الزمان الاول والثالث شيء واحد بعينه وقد انعدم ذلك الشيء وبطل ذاته في الزمان الثاني فهو متخلل بين الزمان الاول والزمان الثالث فتخلل العدم الذي
فيه بين الوجودين فيهما اللذين هما واحد بعينه كما هو المفروض وهو معنى تخلل العدم بين الشيء ونفسه بديهي البطلان كيف وهو بعينه تقدم الشيء على نفسه بالزمان
وهو اخص من تقدم الشيء على نفسه بالذات الذي لا شبهة في بداهة بطلانه فان قيل لا نسلم لزوم تخلل العدم بين الشيء ونفسه بل اللازم هو تخلل العدم بين
وجودي الشيء بعينه بحسب وقتين وبطلانه ممنوع قلنا لما كان طريان العدم مستلزما للبطلان الذاتي وعدم كونها ثابتة لزم تخلله بين الوجودين تخلله بين الموجودين بالنفس كيف
واختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات لكون الوجود اما عين المتشخص او ما وقع له فلا يتصور تعدد الوجود مع وحدة الذات المتشخصة واعلم ان صاحب المواقف
جعل هذا الوجه مبنيا لدعوى الضرورة حيث قال والخصم يدعي الضرورة تارة ويلتجئ الى الاستدلال اما الضرورة فقالوا تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال بالضرورة فيكون الوجود
بعد العدم بعينه الوجود قبله فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه واورد عليه شارح المقاصد انه مخالف لكلام القوم والتحقيق فان ضرورية الدليل لا يوجب ضرورية
المدعى هذا واشار الى الوجه الثالث بقوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ اي لو اعيد المعدوم لم يبق الفرق بين المعاد وبين الموجود الاول الذي هو قبل
الانعدام لكون الزمان من المشخصات كما سيأتي فيلزم اعادته فتقدير الكلام لو اعيد المعدوم لاعيد زمانه ولو اعيد زمانه لم يبق فرق بينه اي بين المعاد
من حيث هو معاد وبين المبتدأ من حيث هو مبتدأ اذ الفرق انما كان بكون المبتدأ في الزمان الاول والمعاد في الزمان الثالث فاذا اعيد الزمان الاول
ايضا مع وصف اوليته لكونها من عوارضه الذاتية كان المعاد ايضا في الزمان الاول بل المبتدأ ايضا في الزمان الثالث فيكون من حيث هو مبتدأ معادا
او من حيث هو معاد مبتدأ وهذا جمع بين المتقابلين ايضا وهو معنى قوله وصدق المتقابلان عليه دفعة فان قلت الفرق بينهما ان المبتدأ كان قبل الانعدام
والمعاد بعده قلت لما وجب في المعاد اعادة زمانه السابق ايضا وهو سابق على زمان الانعدام فيصدق على المعاد ايضا انه قبل زمان الانعدام ثم انه يلزم
من اعادة الزمان التسلسل فيه ايضا اذ لا فرق بين الزمان المبتدأ والمعاد اللذين قد تخلل العدم الا بالقبلية والبعدية الزمانيتين اعني يكون الاول في زمان
سابق والثاني في زمان لاحق اذ باختلاف العوارض الغير المشخصة لو فرض لا يتعدد الشخص بالضرورة فضلا عن ان يتخلل الزمان بينهما فيكون للزمان زمان ويلزم اعادته
وهكذا فيتسلسل والى هذا اشار بقوله ويلزم التسلسل في الزمان هكذا وقع بصيغة المضارع في النسخ والظاهر هو الماضي هذه المفاسد الثلثة مترتبة على لزوم اعادة الزمان
الذي هو الثالث ولهذا جعلناها دليلا واحدا وجعلها العلامة وشارح القديم ثلث دلائل تحمل المبتدأ على مستانف مثل المفروض معادا ابدالا عنه وبناء صدق
المتقابلين على لزوم اعادة الزمان الذي هو من المشخصات وحقيقي لزوم التسلسل بامتناع اعادة الزمان وذلك بجعل كل واحد من المفاسد تاليا على حدة للمقدم المذكور
تقرير الاول لو اعيد المعدوم لم يبق فرق بين المعاد والمثل المبتدأ الا بان المثل ليس هو الذي عدم فيلزم الاشارة الى المعدوم فيلزم ثبوت المعدوم وتقرير الثاني
لو اعيد المعدوم لصدق المتقابلان معا بيان الملازمة ولو اعيد ما زال عنه الوجود فالوجود الثاني اما غير الوجود الاول فلا يكون المعاد هو الموجود الاول بل موجود اخر
غيره واما عينه فيكون ذلك الشيء بعينه مبتدأ ومعادا فيصدق المتقابلان عليه وتقرير الثالث لو اعيد الزمان الذي قد عدم لزم التسلسل في الزمان اذ لم يبق فرق
بين الزمان المبتدأ والمعاد الذي قد تخلل العدم بينهما الخ لا حجر كونها مفاسد ثلثة كما توهم الشارح القوشجي قال وقد جعل هذا الوجه الثالث ثلثة اوجه بحسب
ما يلزم من المفاسد الثلثة انتهى فتدبر والوجه هو ما ذكرنا الاول حمل المبتدأ على المستانف يوجب التكرار لكونه معتبرا في الوجه الاول واما كون الزمان من
المشخصات فقد اعترضوا عليه بانا قاطعون بان زيد الموجود الان عين هو الذي كان بالامس حتى ان من يزعم خلاف ذلك ينسب الى السفسطة وقد حكموا ايضا وقوع
هذا البحث للشيخ مع احد تلامذته الذي كان مصرا على كون الزمان من المشخصات فقال ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان يباحثك ووقت
ايضا غير من يباحثني فبهت التلميذ واقول سيأتي في مبحث التشخص ان يكون الزمان من جملة المشخصات انما هو بالاضافة الى السابق واللاحق يعني ان
زمان الشيء لا يمكن ان يكون متغيرا فيه بين ما هو سابق عليه بالزمان او متاخر عنه بالزمان لا مطلقا فلو اعيد الموجود في الزمان الاول في الزمان الثالث
يجب ان يعاد الزمان الاول في الزمان الثالث ايضا والا لزم الاشتراك زمان واحد بين ما هو موجود فيه وبين ما هو سابق عليه او متاخر عنه وايضا ان يكون السابق

ان في الموجودات الزمانية زمانا من ازمنة وجود الشيء على نحو الاتصال من جملة مشخصاته كان اينا ما ووضعا ما وكيفا ما من الالوان الوارد عليه والاوضاع المتبدلة
عليه والكيفيات العارضة الى غير ذلك من الاعراض المكتنفة به على سبيل الاتصال كذلك وهذا لا يمكن ان كان وهو كما ترى ههنا لانه اذا اعيد المعدوم يجب ان يعاد
معه زمان ما من ازمنة وجوده على سبيل الاتصال فيترتب عليه المفاسد المذكورة لا محالة والمقطوع عدم كونه مشخصا والمعدود من المغالطة انما هو الزمان المخصوص
لا زمان ما من ازمنة الوجود بل الامر في هذا بالعكس من ذلك والحكاية المنقولة على تقدير ثبوتها لا تدل الا على ذلك والموجود في بعض الرسائل هو مطالبة
بهمنيار الشيخ بالدليل على بقاء الذات في الزمانين في الان وجواب الشيخ من ايراد بهمنيار على مسئلة اخرى سمعها من الشيخ كيف تجعلني الموضوع منه
مع تجويزك تبدل الذات فلعلها متوهم منه ولا يخفى ان غرض الشيخ من هذا الجواب التنبيه على بداهة بقاء الذات دليل اخر على امتناع اعادة المعدوم وهو انه
اعادته بعينه فيلزم اعادة جميع ما به من الحوادث المتسلسلة الغير المتناهية وهو محال فتأمل والحكم بامتناع العود لامر لازم الماهية جواب عن استدلال
القائلين بجواز اعادة المعدوم تقريره ان عود الوجود للمعدوم بعد الوجود لو كان ممتنعا لكان ذلك الامتناع مستندا اما الى ماهية المعدوم نفسها او لازمها
واما الى عارض من عوارضها وعلى الاول والثاني يلزم ان لا يوجد ابتدا لان عود الوجود عبارة عن الوجود ثانيا فاذا كان الماهية او لازمها منشأ الامتناع
الوجود ثانيا يلزم ان يكون منشأ لامتناعه ابتداء فان الاولوية والثانوية لا اثر لها في ذلك ضرورة ان مقتضى ذات الشيء ولازمه لا يختلف بحسب الازمنة وعلى
الثالث يكون منشأ الامتناع جائز الزوال فيجوز زوال الامتناع فيكون العود جائزا وهو المطلوب وتقرير الجواب ان حكمنا بامتناع العود انما هو لامر لازم الماهية
اي لماهية المعدوم بعد الوجود وذلك الامر هو وصف العدم اللازم المعدوم بعد الوجود لا ينفك عنها اصلا ولا يلزم من ذلك امتناع الوجود ابتداء اذ ليس
هناك وصف العدم بعد الوجود الذي هو منشأ الامتناع وذلك لانه لا يتحقق هناك ماهية المعدوم بعد الوجود اعني الماهية الموصوفة بهذا الوصف ليتحقق
لازمها الذي هو وصف العدم بعد الوجود فيلزم من عدم تحقق الامتناع هناك تخلف مقتضى لازم الماهية عنه وحاصل الجواب منع وسنده اي لا نم انه
لو كان منشأ الامتناع هو الماهية او امر لازم للماهية يلزم امتناع وجودها ابتداء لجواز ان يكون الامتناع مختصا بالماهية المقيدة بوصف العدم بعد
الوجود ويكون منشأ الامتناع امر لازم لهذه الماهية المقيدة من حيث انها مقيدة ولا يتحقق حيث تجرد الماهية من هذا القيد كما هو عند الابتداء فلا
يلزم تخلف مقتضى اللازم عنه هناك بل المتحقق هناك عدم اللازم لعدم ما هو ملزوم من حيث هو ملزوم وظهر من هذا التقرير انه لا يتعين في الجواب
اختيار كون منشأ الامتناع هو لازم الماهية لجواز اختيار كونه هو الماهية ايضا بل لا يتعين اختيار الشق الاول لجواز اختيار الشق الثالث ايضا اعني
كون منشأ الامتناع عارضا من العوارض فيتسع دائرة جوابه وبيان ذلك ان كل عارض اذا قيد المعروض به يصير لازما فوصف العدم بعد الوجود لازم للماهية
المقيدة وعارض للماهية المطلقة فنقول ان اراد المستدل بالماهية المقيدة نختار كون منشأ الامتناع هو الماهية او لازمها كما عرفت وان اراد الماهية
المطلقة نختار كونه عارضا لها ولا يلزم ما هو مطلوبه اعني جواز زوال الامتناع بجواز ان يكون العارض ممتنع الزوال عن الماهية المقيدة بل جائز الزوال
عن المطلقة والحكم بامتناع العود مختص بالماهية المقيدة واعلم ان هذا السند كان باعتبار التصرف في الموضوع اعني الماهية المعدومة وقد يسند المنع
باعتبار التصرف في المحمول اعني وجود المعاد فيقال لجواز ان يكون الوجود الذي يقتضي الماهية او لازمها امتناعه هو الوجود المقيد بكونه بعد العدم الطاري
فلا يلزم امتناع الوجود مطلقا او المقيد بقيد اخر اذ لا يلزم من امتناع الاخص امتناع الاعم او الاخص الاخر ولا من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امكان
الاخص امكان اخص اخر وكون الوجود امرا واحدا في نفسه غير مختلف الا بالاضافة على تقدير تسليمه لا يقتضي تساوي افراده الحاصلة بالاضافة في الامتناع
والامكان والوجوب كما توهم صاحب المواقف وليعلم ايضا ان منشأ الامتناع على تقدير كلا السندين انما هو اجتماع وصفي العدم اللاحق والوجود السابق
ودعوى الضرورة في خلافه غير مسموعة فلا يتجه ما توهم ان رد الموجه من انا نعلم ان المسبوقية بالعدم لو يكون منشأ لهذا الامتناع والا لم يتصف ماهية بالحدوث
على الثاني فقط لم يخرج ماهية من العدم على الاول وكذا المسبوقية بالوجود والا لم يتصف ماهية بالبقاء على الثاني واما على الاول فلان الوجود الاول ان لم يفد الماهية
زيادة استعداد لقبول الوجود ثانيا فبالضرورة لا ينقصها عما هي عليه من قابلية الوجود ونعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع هذا واعلم
ان المتكلمين جعلوا ذلك دليلا اخر تقريره على ما هو في شرح المقاصد ان المعدوم الممكن قابل للوجود ضرورة استحالة الانقلاب فالوجود الاول ان افاده زيادة

استعداد

استعداد لقبول الوجود ثانيا فبالضرورة لا ينقصها عما هي عليه من قابلية الوجود ويعلم بالضرورة استعداد القبول الوجود على ما هو شأن ساير القوابل بناء على
اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل فقد صار قابلية الموجود ثانيا اقرب واعادته على الفاعل اهون وليشبه ان يكون هذا هو المراد بقوله تعالى وهو الذي يبدء
الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وان لم يفده زيادة في استعداد فمعلوم بالضرورة انه لا ينقص عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات والحوال
عنه لسيقاد تمام وتقريره ان اردت ان ماهية المعدوم من حيث هي قابلية للوجود مطلقا فمسلم لكن لا يلزم منه ان يكون الماهية المعدوم المسبوقة بالوجود ايضا
قابلية للوجود والا ان يكون ماهية من حيث هي قابلة للوجود المسبوق بالعدم الطاري وان اردت ان ماهية المعدوم على اى وجه اخذت قابلة للوجود على
اي وجه فممنوع ولا يلزم الانقلاب من الامكان الى الامتناع ضرورة ان الممكن ما يكون ماهيته من حيث هي قابلة الوجود مطلقا وكذا الممتنع ما يكون ماهيته من
حيث هي غير قابلة للوجود مطلقا على ان حديث الاقربية مما يبتني على ثبوت المعدوم تأمل واورد عليه ايضا ان المقبول اذا حصل بالفعل فلابد للقابل من جميع
مراتب استعداده وما ليس في القابل استعداده لا يمكن حدوثه فكيف يصير قابلية للوجود اقرب وكيف يعلم بالضرورة انه لا ينقص عما هو عليه بالذات من قابلية
الوجود في جميع الاوقات واما الاهونية فالمراد منها ما يكون من جهة القابل بزيادة استعداد القبول لا ما يكون من جهة الفاعل بزيادة شرايط الفاعلية
فان نسبة قدرة الفاعل تعالى الى الكل على السواء فيبني ايضا على اصحية الاقربية قد سارع المقاصد الاقرب ان يحمل الاعادة التي جعلت اهون على اعادة
الاجزاء وما بقيت من المواد الى ما كانت عليه من الصور التاليفية على ما يشير اليه قوله تعالى قل يحييها الذي انشأها اول مرة لا على اعادة المعدوم لانه ليس
هناك القابل والمستعد فضلا عن الاستعداد القائم به دليل اخر للمتكلمين اقناعي وهو ان الاصل فيما لا دليل على امتناعه ولا على وجوبه الامكان كما قال الحكماء كلما قرع
سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان والجواب ان الدليل على امتناع اعادة المعدوم قد قام على ما عرفت على ان الاصل
فلهذا على ما قال المحقق الدواني ان كان بمعنى الكثير الراجح فكونه اكثر ما لم يقم دليل على استحالته ووجوبه ممكنا غير ظاهر وان كان بمعنى ما لا يصار عنه الا بالدليل فهو باطل
لان الوجوب والامكان والامتناع ليس شيء منها اصلا بهذا المعنى بل كل منها مقتضى ماهية موضوعه فما لم يقم دليل على ان الشيء من اي قسم لم يعلم حاله ومعنى
ما قال الحكماء ما لا دليل على وجوبه ولا على امتناعه لا ينبغي ان ينكر بل يترك في بقعة الامكان العقلي الذي مرجعه الاحتمال لا انه يعتقد امكانه الذاتي كيف
وقد كرر الشيخ في كتبه ان من تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ من فطرة الانسانية [illegible] في انقسام الموجود الى الواجب الوجود
والممكن الوجود وبيان طرف من احوال الممكن من حيث الامكان لا مطلقا فانه سيأتي في المقصد الثاني واما بيان احوال الامكان نفسه فقد سبق كما ان احوال الوجوب قد سبق
بيانها واحوال الواجب سيأتي في مقاصد الثالث قال وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية فان العقل يحكم حكما ضروريا بان الموجود اما ان يكون بحيث
يجب له الوجود بالنظر الى ذاته وهو الواجب او لا يجب له الوجود وظاهر انه لا يجب له العدم ايضا لفرض كونه موجودا وهو الممكن ولا احتمال للموجود سوى ذلك
وردت على الوجود من حيث هو قابل للتقييد وعدمه على ما هو شأن مورد القسمة في كل تقسيم من ان لا يقيد بشيء من القيود ولا بعدمه بل يؤخذ مطلقا واللا
بشرط مع القيود المتقابلة والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود وجواب شك يورد في معنى الامكان
هو ان تساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم وكونها قابلة لكل منهما وكل ماهية اما موجودة او معدومة لا يمكن خلوها عنهما فاذا حكم على الماهية بامكان الوجود
فان كانت موجودة فلا تقبل العدم لاستحالة اجتماع النقيضين وان كانت معدومة فلا تقبل الوجود لذلك بعينه فلا يصح الحكم بالامكان على
الماهيات وتقرير الجواب ان كون الماهية اما موجودة واما معدومة وعدم خلوها عنهما لا يستلزم ان يكون الحكم عليها ايضا منحصرا في حال الوجود والعدم
بان يكون الحكم اما باعتبار الوجود او باعتبار العدم لجواز ان يكون باعتبار نفسها من حيث هي لا بشرط ان يكون موجودة ولا بشرط ان يكون معدومة
فانه يصح اعتبارها وملاحظتها كذلك وان كانت غير منفكة عن احدهما فان عدم اعتبار شيء لا يستلزم عدمه كما مر اراد ان الامكان قد يكون آلة
في التعقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته اعلم انه كما ان المحسوسات قد يكون بعضها آلة الملاحظة لبعض اخر منها ولا يكون هو من حيث
هو آلة الملاحظة غيره ملحوظا بذاته فلا يمكن ان يحكم عليه من هذه الحيثية بحكم من الاحكام ضرورة وجوب كون المحكوم عليه ملحوظا بذاته ملتفتا
اليه بنفسه كالمراة فانها محسوسة بنفسها وآلة الاحساس ما يرتسم فيها من الصور المحسوسة فاذا نظر الناظر اليها ليبصر فيها صورة وجهه المرتسمة فيها

يلتفت في هذه الحالة من حيث انه ناظر الى صورته الى المراة ولا يلاحظها بذاتها مع كونها محسوسة له في هذه الحالة لاحق فلا يمكنه الحكم عليها في هذه الحالة ومن هذه الحالة ومن هذه الجهة بحكم من الاحكام بخلاف ما اذا نظر فيها ملتفتا اليها ملاحظا بجوهرها فانه يمكنه ان يحكم عليها باي حكم اراد كذلك المعقولات قد يكون الة الملاحظة غيرها من المعقولات غير ملتفت اليها من حيث انفسها وذلك كجميع صور العلمية الحاصلة من الاشياء في الذهن مثل صورة السماء الحاصلة في ذهنك فانك اذا التفت اليها من حيث انها صورة السماء تكون الة لملاحظتك السماء وليست بملحوظة في نفسها ولا يمكنك الحكم عليها من هذه الجهة وفي هذه الحالة بانها جوهر او عرض ثم اذا جعلتها الملحوظة بذاتها والتفت اليها من حيث نفسها اعني من انه شيء من الاشياء وحاصل في ذهنك يمكنك ان الحكم عليها من هذه الجهة وفي هذه الحالة بانه جوهر او عرض ثم اذا جعلتها الملحوظة بذاتها والتفت اليها من حيث نفسها اعني من حيث انها شيء من الاشياء وحاصل في ذهنك امكنك ان الحكم عليها بانها جوهر او عرض الى غير ذلك وكل المعلومات المدركة بتلك الصور العلمية من حيث انها معلومات قد يكون بعضها الة الملاحظة بعضها غير ملحوظة بنفسها وغير ملتفت اليها بذاتها مثل الامكان والوجوب واللزوم والاتصاف وامثال ذلك فان الامكان مثلا معنى معقول اذا اعتبره العاقل ليعرف به حالة الماهية التي هي معقول اخر بالقياس الى الوجود او العدم يكون الة له في تعريف حال الماهية والوجود ولا يلتفت اليه باعتبار نفسه ولا يمكنه من هذه الجهة ان يحكم عليه بانه موجود ام لا ممكن وجوده ام لا واجب الى غير ذلك ثم اذا التفت اليه بنفسه يمكنه ان يحكم عليه بانه معنى موجود في الخارج وانه واجب وجوده وثبوته للماهية بناء على انه لازم لماهية الممكن كما مر الى غير ذلك وغرضه من هذا الكلام دفع شك يورد ههنا فيقال لو اتصف شيء بالامكان لوجب اتصافه والا امكن زوال الامكان عن ماهية الممكن وهو محال لما مر من ان الاحكام لازم لماهية الممكن ووجب اتصافه بذلك الوجوب لما ذكرنا وهكذا حتى يتسلسل للوجوب لئلا يلزم المحذور المذكور وتقرير الجواب ان الامكان حين يحكم على الماهية باتصافها به الة في التعقل لملاحظة حال الماهية فلا يكون ملحوظا بذاته فلا يمكن الحكم عليه حينئذ انه واجب الثبوت للماهية ام لا نعم اذا التفت اليه في نفسه يحكم عليه بانه واجب ثبوته للماهية وهذا الوجوب ايضا حين يحكم ان الامكان واجب الثبوت للماهية غير ملحوظ بذاته لكونه الة الملاحظة حال الامكان فلا يمكن ان يحكم عليه بانه واجب الثبوت للامكان الا اذا نظر الى ذلك الوجوب من حيث نفسه وهكذا فظهر ان الحكم على الماهية بالامكان لا يستلزم الحكم على الامكان بالوجوب او عدم الوجوب ليلزم جواز زوال الامكان او التسلسل نعم لو امكننا ان نعتبر الوجوب ووجوب الوجوب ووجوب وجوب الوجود وهكذا الى غير النهاية للزم التسلسل لكن ينقطع اعتبارنا لا محالة فينقطع السلسلة وهذا الشك مع جوابه يجريان في جميع المفهومات التي يتكرر نوعها يعني انه اذا فرض وجود فرد منها افترض وجود فرد اخر كاللزوم مثلا فيقال لو لزم شيء شيئا لزم لزومه وكذا اللزوم لزومه وهكذا حتى يتسلسل اللزومات والا لزم جواز الانفكاك بين اللازم والملزوم ويجاب بان اللزوم مثلا له اعتباران احدهما من حيث انه حالة بين اللازم والملزوم وبهذا الاعتبار الة لتعرف حالهما وليس من هذه الجهة محكوما عليه بشيء من الاحكام وثانيهما من حيث انه مفهوم من المفهومات فاذا لاحظ العقل بهذه الجهة يحكم عليه بانه يجب لزومه للازم وهكذا حتى ينقطع الاعتبار وجميع امثال هذه الامور يجب كونها اعتبارية لئلا يلزم التسلسل في الخارج وينقطع بانقطاع الاعتبار واعلم ان معنى كون الشيء كاللزوم مثلا اعتباريا ليس انه باختراع العقل ليلزم انه لو لم يعتبره العقل او فرض عدم عقل وذهن لم يكن متحققا فيتحقق الانفكاك بل معناه كون موضوع ما في نفس الامر بحيث لو اعتبره العقل لانتزع منه المفهوم المحمول فانك قد عرفت مرارا ان انتفاء مبداء المحمول في ظرف لا يستلزم الانتفاء الحمل فيه فان قلت انتفاء مبداء المحمول كاللزوم وان لم يستلزم انتفاء الحمل لكن يجعل تلك اللزومات موضوع ايضا لبعض امر فانتفاؤه يستلزم انتفاء الحمل ضرورة ان ثبوت شيء لشيء وان لم يستلزم ثبوت الثابت لكنه يستلزم ثبوت المثبت له قلت حكمنا بانتفاء اللزومات التي هي مبادي المحمولات ليس معناه انها منتفية بالكلية بل معناه انها ليست موجودة لعبور متغايرة وان كانت موجودة بوجود ما ينتزع منه اعني الموضوع الاصل فالقدر الضروري من ثبوت المثبت له اعم من ان يكون ثبوتا على حدة او بثبوت المنتزع منه اذا كان الاثبات بحسب نفس الامر لا في الخارج كما في الاعتباريات فليتدبر وحكم الذهن على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان عقلي وقد مر ان الحكم اذا لم يكن بالامور الخارجية على الامور الخارجية لم يجب في صحيحه اعتبار مطابقته لما في الخارج بل لما في نفس الامر والامكان كذلك لانه ليس من الامور الخارجية لما مر من كونه اعتباريا مع كونه محمولا على المعدومات ايضا ولعل الغرض من هذا الكلام تحقيق كون اتصاف الممكن بالامكان بحسب العقل كما هو شأن المعقولات الثانية لا رفع توهم من ذهب الى كون

الامكان فرجا متمسكا بانه لو لم يكن كك لم يكن الحكم بلا امتناع على الممكن صحيحا بناء على توهم وجوب المطابقة للواقع الخارجي في صحيح الحكم مطلقا والايراد المناسب ايراده
فيما سبق حيث يثبت اعتبارية الامكان **المسئلة الخامسة والثلثون** في حاجة الممكن الى المؤثر والحق ان الحكم بها ضروري كما قيل والحكم بحاجة الممكن
الى المؤثر الذي هو في قوة الحكم بامتناع الترجيح بلا مرجح ضروري اولي يجزم العقل به بمجرد تصور طرفيه بان يتصور الممكن من حيث يتساوى طرفاه بالنظر
الى ذاته ويتصور المؤثر من حيث ان المراد منه ما به يترجح احد الطرفين المتساويين ويتمكن على الاخر فانه بعد هذين التصورين يحصل الجزم بلا توقف
بان الممكن يحتاج في حصول الوجود او العدم له الى مرجح له الاخر وقد يشكك في كون هذا الحكم اوليا بانا اذا عرضنا هذه القضية على عقولنا وجدناها اخفى من
قولنا الواحد نصف الاثنين والاوليات لا تجري فيها التفاوت بالجلاء والخفاء فاشار الى دفعه بقوله وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح في كونه اوليا
لان التصديق الاولي ما لا يتوقف حصوله بعد تصور الاطراف على شيء اخر فخفاؤه وعدم حصوله قبله لا يقدح في اوليته فالاولي قد يكون خفيا لخفاء في تصور
اطرافه لكونها نظرية او لفقد الاسباب المقتضية لالتفات الذهن اليها والتصديق المذكور كذلك فانه قد يتصور الممكن من حيث انه موجود او معدوم او شيء
اخر لا من حيث انه ممكن متساوي الطرفين لذاته لعدم التفات الذهن الى معنى التساوي لاحتياجه في حصول هذا المعنى له الى النظر فان الحكم بكون التساوي ثابتا للممكن
من الاسباب المقتضية لالتفات الذهن المتصور الممكن بعنوان كونه متساوي الطرفين فيكون هذا الحكم نظرا اما ما يوجب خفاء التصور المذكور وان كان موقوفا
وليس المراد ان نظرية هذا الحكم ما يوجب نظرية التصور المذكور كما توهم فيتوقف الحكم المذكور لاجل ذلك فان قيل ما شعر به كلام بعض من كون اختلاف الاوليات
في الجلاء والخفاء منحصرا في ان يكون الخفاء لتصور الاطراف وان كان مشتهرا فيما بين القوم لكن لا مانع ان يعتبر بجواز اختلافها في انفسها بالنظر الى الاذهان المتفاوتة
بل يجب ان الواقع المتلقى بالقياس الى ذهن واحد كيف لا وبعض والاشخاص يفرق بين النظم والنثر بحسب فطرته وبعضهم لا يفرق فيها اصلا وكذا بين الالحان
المتناسبة والمتنافرة قلنا ان مراد القوم انه اذا كان حكم ما بديهيا اوليا بالنسبة الى جماعة فلا يتصور الاختلاف بالجلاء والخفاء بالنسبة الى هؤلاء وذلك
مما لا شك فيه وليس مرادهم ان ما يكون اوليا جليا بالنسبة الى جماعة لا يجوز ان يكون خفيا بالنسبة الى اخرين واما ما ذكروه من الاختلاف في التفرقة المذكورة
من قبيل الوجدانيات لا من قبيل الاوليات والكلام ليس الا فيها وهذا معنى كون الحكم بحاجة الممكن الى المؤثر ضروريا مذهب الجمهور وبعضهم انكر كونه ضروريا مذهب الجمهور
ذهب الى كونه كسبيا ويستدل عليه بوجهين الاول ان الامكان يستلزم تساوي الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن وهذا يعني اقتضاء ماهية الممكن تساوي
الطرفين ووقوع احدهما بلا مرجح يستلزم رجحانه وهما متنافيان والجواب ان التساوي بحسب الذات انما ينافي الرجحان بحسب الذات وهو غير لازم فان قيل
الترجيح اذا لم يكن بالغير كان بالذات ضرورة انه لا ثالث قلنا نفس المتنازع فيه هو انه يجوز ان يقع بحسب الاتفاق من غير سبب الثاني ان الممكن ما لم يترجح
لم يوجد والترجيح امر حادث بعد ان لم يكن فيكون وجوديا فلا بد له من محل وليس هو الاثر لتأخره عن الترجيح فيكون هو المؤثر لعدم الثالث فلا بد منه
والجواب ان الترجيح مع الوجود لا قبله ولو سلم فقيام ترجح وجود الممكن او عدمه بالمؤثر ضروري البطلان على ان كون الترجيح وجوديا بمعنى كونه امرا محققا
مفتقرا الى ما يقوم في الخارج ممنوع بل هو امر عقلي قائم بالمتصور من الممكن عند الحكم بحدوثه هذا واعلم انه قد انكر جماعة من القدماء كذيمقراطيس
وشيعته على ما حكاه الشيخ في الشفاء حاجة الممكن الى المؤثر وجعلوا كون العالم بالبخت والاتفاق وانكروا ان يكون له صانع اصلا وزعموا ان مبادي
الكل اجرام صغار لا تتجزى لصغرها وصلابتها وانها غير متناهية بالعدد ومبثوثة في خلاء غير متناه وان جوهرها في طباعها متشاكل واشكالها
مختلف وانها دائمة الحركة في الخلاء فيتفق ان يتصادم منها جملة فيجتمع على هيئة ويكون منه عالم وان في الوجود عوالم مثل هذا العالم غير
متناهية بالعدد ولكن مع ذلك يرون ان الامور الجزئية كالحيوانات والنباتات كائنة لا بحسب الاتفاق وفرقة اخرى منهم كانبادقلس ومن جرى
مجراه لم يقدموا على ان يجعلوا العالم بكليته كائنا بالاتفاق ولكنهم جعلوا الكائنات متكونة عن الاسطقسات بالاتفاق وبالجملة فهؤلاء جميعهم
يجوزون الحدوث بلا سبب والكون بلا علة ويتمسكون في ذلك بامثلة جزئية مثل ان يحفر بئر الماء او بناء فيعثر فيها على كنز لم يكن عالما بكونه
فيها او لم يكن حافر الا لاجله فعثوره على الكنز امر قد اتفق من غير ان يكون سبب اقتضاه وكذا من يزلق من يتفرس بئر فيقع فيها فوقوعه
في البئر امر اتفاقي كائن بلا سبب وذلك لان الاسباب اما ارادية والطبيعية فان الفرقة ايضا يرجع اليها وليس هناك فعل طبيعي حتى يكون ان يتادى

الى العثور الى الكنز مثلا والفعل الارادي الذي هناك اعني الحفر لم يكن لاجله لا يمكن ان يكون سببا له و يكون هو غاية مترتبة عليه والغاية الارادية يجب
ان يكون ما لاجله الفعل و يكون الفاعل قد قصده و كان لتصوره قد حرك الفاعل و حمله على الفعل فهو كائن بلا سبب اصلا والشيخ قد دفع تمسكهم ببيان
ان الاسباب قد يكون بالذات و قد يكون بالعرض والعلة الغائية الذاتية هي التي يجب ان يكون لاجلها الفعل و يكون الفاعل قد تصورها و تصورها قد حمله
على الفعل واما العلة الغائية العرضية فلا يجب ذلك فيها بل يجب ان يكون هناك غائية ذاتية ايضا لكيلا يكون الفعل قد تأدى اليها بالذات والا العرضية
بالعرض وكلما نحن فيه من الامثلة الجزئية فهو كذلك لا محالة فان قيل ما ذهب اليه كثير من المتكلمين من ان الله تعالى خلق العالم في وقت دون سائر الاوقات وكذا
ما ذهب اليه جمهور الاشاعرة من ان سائر افعاله تعالى غير معللة بشيء مما يرجح وجودها على عدمها قول بترجيح احد طرفي الممكن من غير مرجح وهو بعينه قول
بالحدوث بلا سبب والكون بلا علة اجيب بانا لا نسلم انه من ترجيح الممكن بلا مرجح بل من ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح و امتناعه
غير مسلم فضلا من ان يكون ضروريا فليتدبر ثم ان الامام الرازي ذكر ههنا شبها يحكي انه عليك بها منها انه لو احتاج الممكن الى المؤثر لوجب اتصاف
المؤثر بالمؤثرية وهو محال لكونها صفة محتاجة الى موصوفها فهي من الممكنات فيحتاج الى مؤثرية اخرى وهي ايضا كذلك فيلزم التسلسل واشار المص
الى الجواب عنه بقوله والمؤثرية اعتبار عقلي وليست بموجودة في الخارج ليحتاج الى مؤثرية اخرى والقدح في ذلك في اتصاف المؤثر بها لما عرفت
من ان انتفاء مبدأ المحمول لا يستلزم انتفاء الحمل ومنها ان تأثير المؤثر اما حال وجود الاثر اي بشرطه وهو تحصيل الحاصل او حال عدمه اي بشرطه فيلزم
اجتماع النقيضين واشار الى الجواب عنه ايضا بقوله والمؤثر مؤثر في الاثر لا من حيث انه اي الاثر موجود ولا من حيث انه معدوم ليلزم اما تحصيل الحاصل
او اجتماع النقيضين بل من حيث هو هو غير مقيد بشيء من الوجود والعدم وان كان الترديد بين زمان الوجود وزمان العدم نختار انه في زمان الوجود وذلك
تحصيل الحاصل بنفس هذا التحصيل وليس بمحال ومنها ما تقريره انه لو احتاج الممكن الى المؤثر فتأثير المؤثر اما في ماهية الممكن بان يجعلها ماهية او في وجوده
بان يجعله وجودا او في اتصاف الماهية بالوجود بان يجعلها ماهية او في والكل محال اما الاول والثاني فلانا نقطع بان الشيء عين نفسه بنفسه من غير احتياج
في ذلك الى غيره كيف وما بالغير مرتفع بارتفاع الغير فلو كان كون الماهية ماهية وكون الوجود وجودا بجعل الغير يصح سلب الماهية عن الماهية وسلب الوجود
عن الوجود وسلب الشيء عن نفسه سواء كان موجودا او معدوما ضروري البطلان بحيث لا يقبل التشكيك اصلا والسر في ذلك هو كونه مرتبة التقرر سابقة
على مرتبة الوجود كما مر مرارا واما الثالث فلكون الاتصاف عدميا غير ثبوتي والا يلزم التسلسل كما مر فلا يصلح ان يكون اثر الموجود على ان التأثير في الاتصاف
ايضا اما في ماهيته او في وجوده او في اتصاف ماهيته بوجوده ويعود الكلام في اتصاف الاتصاف وهكذا الى غير النهاية واشار الى الجواب عنه ايضا بقوله
وتأثير المؤثر في الماهية وتقريره ان الترديد غير حاصر لاحتمال ان يكون تأثير المؤثر في الماهية لا بجعلها ماهية او موجودة على ان يكون الجعل مركبا
متعديا الى المجعول ومجعول اليه سواء كان المجعول اليه ماهية او موجودا بل بان يجعلها جعلا بسيطا غير متعد الا الى المجعول فقط فاذا جعلها بهذا الجعل
يلزمها ان يكون موجودة فجعلها موجودة تابع لجعلها البسيط واما كون الماهية ماهية فليس بمجعول اصلا لما مر في تقرير الشبهة فقوله ويلحقه وجوب [illegible]
من تتمة الجواب كانه قيل هب ان يكون الماهية ماهية ليس بجعل الجاعل لكن كون الماهية موجودة كيف لا يكون بجعل الجاعل وتأثير المؤثر فاجاب
يكون الماهية موجودة وجب بالوجوب اللاحق بعد فرض كون الماهية مجعولة بالجعل البسيط بالمعنى الذي حققنا ان ذلك هو معنى كون الماهية موجودة
فلا يمكن ان يكون تأثير المؤثر مستقلا بل هو تابع لتأثير المؤثر في الماهية بالجعل البسيط فمعنى الكلام ويتبع تأثير المؤثر في الماهية وجوب كون الماهية
موجودة وجوبا لاحقا فلا يمكن فيه تأثير اخر هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام ثم ان التحقيق انه لما كان الاثر المترتب على تأثير المؤثر انما هو نفس الماهية
الصادرة من المؤثر على ما هو المختار عند المحققين فهي ماهية باعتبار ووجود باعتبار على ما هو التحقيق كما مر فينا [illegible] من شرح
الاثر [illegible] في الجواب اختيار كون التأثير في الوجود ايضا لا بان يجعله وجودا بل بالجعل البسيط كما هو مختار استادنا قدس سره على ما عرفت
ويمكن اختيار كون التأثير في الاتصاف ايضا لا بان يكون الاثر المترتب على التأثير هو المفهوم النسبي بل [illegible] الصادر والاثر
المترتب امرا واحدا يحلله العقل الى ماهية اي الموصوف ووجود هو الصفة فيصفها به فلما كان كون هذا الامر بحيث يمكن للعقل تحليله المذكور الى

هو جعل الجاعل المؤثر فان الجاعل حيث جعله بسيطا فقد جعله بحيث كذا فحيث ان تاثير المؤثر انما هو في جعله بحيث كذا وهو معنى جعله متصفا بالوجود الخارجي
الاتصافي وهذا هو مراد الشيخ حيث قال في جواب من سأله عن هذه المسئلة وهو ما يقال المشمش الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا بل جعله موجودا انتهى ومنها
انه لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج في عدمه اليه ايضا لما مر من استواء النسبة اليهما لكن العدم لكونه نفيا محضا لا يصلح لان يكون اثر الشيء والجواب انا لا نسلم
ان عدم الممكن نفي محض ان اريد بالنفي المحض ان لا يكون له وجود اصلا لا ذهنا ولا خارجا وان اريد ان لا يكون له وجود في الخارج فقط فلا نسلم انه
العدم لا يصلح ان يكون اثر الشيء الا ترى ان عدم المع مستند الى عدم علته فان معنى العلية والتاثير ليس الا الترتب العقلي والصحة بتخلل الفاء ولا
شبهة في صحة ذلك بين العدمين فان العقل يحكم بان العلة ارتفعت فارتفع المع ولا يحكم بان المع ارتفع فارتفعت العلة وان كانا متلازمين في زمن
واليه اشار المص بقوله وعدم الممكن مستند الى العدم علته في ان الممكن في جميع اوقات وجوده يحتاج الى العلة لا يستغني عنها بمجرد الممكن
الحدوث كما قال والممكن الباقي مفتقر الى العلة ما دام باقيا لوجود علته اي علة الافتقار لما كان علة الافتقار هي الامكان وهو من لوازم الماهية
كان فما دام الامكان يدوم الافتقار لا محالة وهذا مذهب من راى ان العلة الحاجة الى المؤثر هي الامكان وحده واما من راى انها الحدوث وحده
او مع الامكان شرطا او شطرا فيلزم كون الممكن بعد الحدوث مستغنيا عن العلة اذ الحدوث بعده وقد التزمه جماعة منهم حتى قالوا لو جاز على
الواجب العدم لما ضر عدمه وجود العالم وقد تمسكوا بامثلة جزئية كبقاء البناء بعد البناء وسياتي رفع ذلك وذهب جماعة اخرى منهم الى ان الاعراض
غير باقية بل متجددة اما بتعاقب الامثال او بتوارد الوجود على ما عدم بعينه والاجسام غير خالية عنها فيستمر حاجة الكل الى الصانع والمؤثر يفيد البقاء
بعد الاحداث اجاز دخل مقدر بقرينة ولو افتقر الممكن الباقي في حال البقاء الى المؤثر فالمؤثر اما ان يكون له تاثير او لا يكون وكلاهما محال اما الثاني
فظاهر اذ لا معنى لكون الشيء له مؤثر الا تاثيره فيه واما الاول فلان التاثير يستدعي حصول الاثر فهو اما الوجود الذي كان حاصلا قبل هذه الحال وهو تحصيل
الحاصل واما وجود جديد فيكون التاثير في امر جديد لا في امر الباقي وهو خلاف المفروض وتقرير الجواب انا نختار الشق الثاني اعني كون التاثير في
امر جديد لكنه هو استمرار الوجود الاول الذي هو المراد من البقاء لا وجود فان ليلزم خلاف الفرض اذ المتبادر من الوجود الثاني ما يكون بعد الانقطاع
وان سمي الوجود الفائض في الزمان الثاني على سبيل الاتصال بالوجود الفائض في الزمان الاول من غير انقطاع وجودا ثانيا وجديدا نختار كون التاثير
في وجود ثان جديد بهذا المعنى ولا يلزم ايضا خلاف الفرض لان مرادنا من البقاء هو استمرار فيض الوجود على سبيل الاتصال وانما كان خلاف الفرض لو كان
الوجود الثاني منفصلا عن الوجود الاول في الحقيقة وان كان متصلا بحسب الحس كما زعموه في تجدد الامثال في الاعراض وليس كذلك هذا ما قال المحقق
الشريف واعترض عليه اي على المذهب المختار بان الامكان علة حاجة الممكن في اصل وجوده فيلزم من دوام الامكان دوام احتياجه الى المؤثر في اصل وجوده
واما احتياجه في صفة وجوده اعني بقائه واستمراره فلا يلزم من ذلك وجوابه ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه كما لم يكن مقتضى ذاته لاستواء
نسبة ذاته الى طرفي وجوده وعدمه كذلك انضمام الوجود اليه وبقاء اتصافه في الزمان الثاني ليس مقتضى ذاته لان الاستواء نسبة الطرفين امر لازم
له في حد ذاته فكما استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني وكما كان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث
مستندا الى المؤثر كذلك اتصافه به في الزمان الثاني والاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه ببقاء الوجود فهو في وجود المبدا وفي استمراره
محتاج الى المؤثر الذي يفيده الوجود ويديمه له وما حاجته اليه حال دوامه وبقائه كحاجته اليه في ابتداء وجوده فلو فرض انقطاع فيضان نور
الوجود من الصانع تعالى عن العالم في ان لم يبق موجودا وتعينت على تعقل ذلك اعتبارك بما اشتهر بمقابلة الشمس فانه كلما حجب عنها زال ضوءه
واما تمسكوا من مثال البناء فهو مدفوع بان الكلام في العلة الموجدة وليس البناء موجدا للبناء في الحقيقة بل انما هو بحركة يده مثلا الحركات الالات
من الخشب واللبنات وتلك العلل محدثة لاوضاع مخصوصة بين تلك الالات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية اي غير تلك الحركات المعدة
الى حركة البناء فلا يضرها عدم شيء منها انتهى كلامه الشريف واقول لعل المعترض ان يقرر الاعتراض بان الامكان لا يقتضي الا حاجة الممكن الى علة ترجح
له احد طرفيه على الاخر فاذا حصل بترجيح تلك العلة له الوجود مثلا فلم لا يجوز ان يبقى ذلك الوجود الى ما شاء بتلك العلة بعد الحصول بنفسه

من غير حاجة الى تلك العلة الا في وقت الحصول وكون الاستمساك من لوازم ماهية الممكن لا يقتضي سوى انا اذا نظرنا الى الماهية الممكنة في اي وقت كان وجدناها متساوية النسبة
الى الطرفين محتاجة في ترجيح احدهما الى علة والممكن المفروض باقيا بعد العلة بنفسه كذلك اذ نصدق عليه ان ماهيته محتاجة في ترجيح الوجود الحاصل له الى علة في الجملة
وهذا القدر لا يقتضي بقاء علتها معها الا اذا كان الوجود الحاصل له في الزمان الثاني غير الوجود الحاصل له في الزمان الاول فاما اذا كان عينه فلم لا يجوز ان يكون قد بقي بنفسه
بعد ان يترجح لعلته ولم يجب ان يبقى علته ايضا نظير ذلك مثل السخونة الحادثة من النار في الماء الباقية بعدها ولو قليلا الا مثل الضوء الحادث من المضيء في المستضيء
فالشبهة وانه لم يجب ان يكون مثل الضوء ولم لا يجوز ان يكون مثل السخونة الحادثة من النار في الماء الباقية بعدها ولو قليلا الا مثل الضوء الحادث من المضيء في المستضيء
فالشبهة هي انه لم يجب ان يكون مثل الضوء ولم لا يجوز ان يكون مثل السخونة وهذا يندفع بالجواب المذكور بقوله فكما يحتاج الى اقتضائه الوجود في الزمان الاول يحتاج الى
اقتضائه اياه في الزمان الثاني وكان القائل بالوجود في الزمان الاول مستندا الى المؤثر كذلك القائل في الزمان الثاني قلنا لا يلزم مما ذكرنا ان يكون الممكن مقتضيا
للوجود في الزمان الثاني غير مستنده الى المؤثر في الزمان الاول وانما يلزم لو كان الوجود الثاني غير الوجود الاول وهو ممنوع كما عرفت والذي يقلع مادة الشبهة وهو ان يفهم
ما هو المراد من المرجح ويفهم معنى العلة المفيدة ويفرق بين العلة المفيدة وبين العلة المعدة فاعلم ان المرجح قد يطلق على الداعي الى الفعل والترك المتساويين
بالنسبة الى الفاعل بالاختيار وليس هو مفيد الوجود الفعل بل المفيد انما هو فاعل المختار والمراد بالمرجح فيما نحن بصدده ليس هذا المعنى بل المراد منه ما يفيد الوجود الماهية
الممكن ونقيضه لما فان تساوي طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى ماهية الممكن ليس كتساوي الفعل والترك بالنسبة الى الفاعل والقادر فان الفاعل هو الذي يفيد
وجود الفعل والمرجح هو الذي يدعوه الى هذه الافادة ويرجحها في نظره وانما يحتاج القادر اليه فكون الفعل والترك الذين كلاهما مقدوران له ومن شانه ان يحصل كل
منهما منه متساويين بالنظر اليه وليس الوجود والعدم بالقياس الى ماهية الممكن كذلك اعني ليس ماهية الممكن بحيث يتصور ان يحصل منها الوجود والعدم لكنهما متساويا
الصدور بالنظر الى ذاتها فاحتاجت الى المرجح ليدعوها الى احدهما بل ماهية الممكن لا يتصور صدور الوجود والعدم منها اصلا فيحتاج الى مرجح يقتضي احدهما
فمرجح وجود الممكن هو العلة المفيدة المقتضية لوجوده والمراد من العلة وافادة الوجود هو الاستتباع بان يكون وجود المعلول تابعا لوجود العلة من حيث هي علة
كالظل والضوء للمضيء فلا يمكن تحقق المعلول بعد العلة كما لا يمكن تحقق التابع بعد المتبوع والظل بعد الشخص والضوء بعد المضيء وليس كذلك العلة المعدة
فان نسبة المعدة الى الفاعل بالايجاب كنسبة الداعي الى الفاعل بالاختيار والنار والشمس وساير المؤثرات الطبيعية انما هي معدات لوجود الحرارة والضوء
وغيرها من الاثار الطبيعية ومفيد الوجود اياها هو الامر المفارق الواهب لكل مستعد ما يستعد له من الصور والهيئة ومما يوضح ما ذكرنا من ان المراد ان العلية هو
الاستتباع في الوجود هو انه قد مر مرارا ان المعقول والمفهوم من الوجود ليس سوى الكون فالواجب الوجود هو انه قد مر مرارا ان المعقول والمفهوم من الوجود ليس سوى
الكون فالواجب الوجود بذاته هو الكائن بنفسه والممكن الوجود هو الكائن بغيره لا بنفسه والمراد من العلة هو هذا الغير الذي يكون كون الممكن به فاثر العلة في الممكن
هو انها تجعله كائنا وقد مر ان الوجوب الذاتي لا يمكن ان يستند بما سوى الذات بان يجعل شيء شيئا واجبا بالذات فالعلة اذا جعلت المعلول كائنا بذاتها لا بذاته
والا لزم ان يجعل العلة معلولها واجبا بالذات فيلزم جواز استناد الوجود الذاتي الى الغير فظهر ان كون المعلول انما هو بالعلة فبعد العلة لا يمكن ان يكون له
كون بالعلة لان ما ليس له كون لا يمكن لغيره كون به فلو كان للمعلول كون بعد العلة لكان كونه بنفسه الى الغير فيصير واجب الوجود بذاته وهو محال فثبت ان الممكن
لا يمكن ان يكون له كون بعد العلة وهو معنى حاجة الممكن الى العلة في البقاء وانما اطنبنا في توضيح هذا المطلب لانه من اهم المطالب وفهم على النهج الذي قررنا
مرقات الى مقام التوحيد الذي هو قرة اعين العارفين فليفهم ولا حول ولا قوة الا بالله ثم ان الممكن وان كان قديما لا يستغني عن المؤثر
لامكانه وان المؤثر فيه لا يجوز ان يكون مختارا بل وجب كونه موجبا فلما ذكر هذه المسئلة مع مسئلة ان بقاء علية الامكان قال ولهذا اشارة الى ما دل
عليه قوله فيما مر لوجود علته اي لكون علة الافتقار هي الامكان الى الحدوث جاز اي امكن امكانا عاما استناد القديم الممكن الى المؤثر كما لهذا بعينه افتقار
الباقي اليه والحاصل انه لما كان علة الافتقار هي الامكان ولا دخل في ذلك للحدوث فكلما تحقق الامكان تحقق الافتقار سواء كان هناك حدوث ايضا كما في الحادث
الباقي او لا كما كان في القديم الممكن فان قلت بل الظاهر ان اشارة الى كون الممكن الباقي محتاجا الى المؤثر لان القديم ليس له حال الحدوث اصلا بل حال بقاء ولو امكن في حالة
حال البقاء امكن حاجة القديم الى المؤثر والا فلا قلت نعم لكن الحاجة حال البقاء ايضا انما هي الامكان لا لخصوصية البقاء فان علة الافتقار هي نفس الامكان وحده ولا دخل

في ذلك لخصوصية الحدوث ولا لخصوصية البقاء وانما قيد المؤثر بقوله الموجب لما يأتي من قوله ولا يمكن استناده الى المختار لو امكن اي لو امكن القديم الممكن سواء كان مؤثرا او متأثرا
وحمل شارح المقاصد على المؤثر القديم الموجب بالذات على ما يدعيه الفلاسفة وتبعه شارح القوشجي وما ذكرناه اظهر ولا يمكن استناده الى المختار وهذا الحكم علحدة وليس داخلا
في غير العلل وانما لا يمكن استناد القديم الممكن الى المؤثر المختار لان القصد والاختيار انما يتوجه الى ما ليس بحاصل قال شارح المقاصد هذا متفق عليه بين الفلاسفة و
المتكلمين والنزاع فيه مكابرة وانكر ما نقل في المواقف عليه من الآمدي من انه قال سبق الايجاد وقصد الايجاد اي بانه في جواز كونهما بالذات دون الزمان وفي جواز كون
اثر مختار قديما وحمل كلام الامام في شرح الاشارات ان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان القديم يمتنع ان يكون فعلا لفاعل مختار والا ان المبدأ الاول ليس بقادر مختار بل لان قدرته
واختياره لا يوجبان كثرة ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوان ولا كفاعل المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية وانه ازلي تام في الفاعلية وان العالم
ازلي مستند اليه على انه احتراز عن شناعة نفي القدرة والاختيار عن الصانع والا فكونه عندهم موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار اشهر من ان يخفى وقال شارح المواقف
ويؤيد كلام الآمدي ما نقله بعضهم من ان الحكماء متفقون على انه تعالى فاعل مختار يعني ان شاء فعل وان شاء ترك وصدق الشرطية لا يقتضي وقوع مقدمها وعدم
وقوعه فمقدم شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما ويدفعه ما قد قيل من انا نعلم بالضرورة ان القصد الى الايجاد الموجود محال فلا بد ان يكون القصد
مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعا وقد يقال الحق هو القصد الى الايجاد الموجود بوجود قبلي وبالجملة فالقصد اذا كان كافيا في وجود المقصود كان معه
واذا لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا انتهى كلام شارح المواقف واقول التحقيق ان استناد القديم الممكن الى المختار بالاختيار الزائد على الذات
محال لان الاختيار الزائد على الذات لا يمكن ان يتوجه الا الى ايجاد ما هو معدوم حين الاختيار سواء كان الاختيار الزائد تاما كاختيار الواجب عند المتكلمين او ناقصا
كاختيارنا وذلك ضروري بحيث لا يقبل النزاع والحكماء ينفون القصد عن الواجب لانهم يجعلون القصد بالاختيار الزائد على الذات ويقولون ان القصد لا يمكن
الا لشيء هو راجح بالنظر الى الفاعل فلو كان الواجب فاعلا بالقصد لزم ان يكون مستكملا بالغير لان الفاعل بالقصد طالب بقصده الى الفعل لما هو اولى بالنظر
اليه وهو ممتنع في حقه تعالى ولا ينفون عنه تعالى الاختيار مطلقا لانهم مصرحون بكونه تعالى فاعلا بالاختيار الذي هو عين ذاته ويعبرون عنه بالرضا لا بالقصد
ويقولون انه تعالى فاعل بالرضا ولا يقولون انه فاعل بالقصد ويجعلون المختار اعم منهما كل ذلك مصرح به في كتب الشيخ وهذا هو المراد من كلام شارح الاشارات الا ترى
الى قوله ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته يعني انهما عين ذاته لا كما يقوله المتكلمون وكلام الامام ههنا حيث منع استناد القديم الممكن الى المختار
مبني على مذهب المتكلمين وكلام الآمدي مبني على مذهب الحكماء وان تسامح في اطلاق القصد عليه اذ هو لم يوافقهم على ذلك الاصطلاح ومما ذكرنا ظهر حال
المنع المشار اليه في كلام شارح المواقف فتدبر في انه لا قديم مطلقا الا الواجب الوجود الصانع للعالم وهو الله تعالى كما قال ولا قديم اي لا
بالذات ولا بالزمان سوى الله تعالى وذلك لان ما سوى الله تعالى اما واجب او ممكن والممكن اما جوهر او عرض والعرض اما قائم بالممكن او بالواجب والجوهر اما عقل
او نفس او جسم او صورة او مادة اما انه لا واجب سوى الله تعالى فلما سيأتي في المقصد الثالث من نفي الشريك واما انه لا ممكن قديما فلما سيأتي في المقصد
الثاني من حدوث الاجسام واعراضها ونفوسها المتعلقة بها وعدم ثبوت العقل واما انه لا عرض قديما قائما بذات الله تعالى فلما سيأتي في المقصد الثالث
ايضا من كون صفاته عين ذاته والصحيح ما ذكرنا ان الملم بقوله لما سيأتي وهذا هو مذهب جمهور المتكلمين النافين للصفات الزائدة على ذاته تعالى واما الاشاعرة
القائلون بزيادة الصفات فمنهم من التزم قدمها وخص الامتناع بالذات القديمة ومنهم من لم يلتزم قائلا ان صفات الله تعالى ليست غيره ولا عينها واما الحكماء
فلا يجعلون قدم غيره تعالى ممتنعا الا بالذات لا بالزمان واما القائلون بثبوت المعدومات وبالاحوال من المتكلمين فلا يلزمهم قدم شيء مما سوى الله لان القديم
ما لا اول لوجوده لا لثبوته هذه حال المنتمين للاسلام واما غيرهم فقالت النصارى بالقدماء الثلثة المشهورة والثنوية من المجوس بالقديمين اي النور والظلمة
والحرنانيون منهم بقدماء خمسة اثنان حيان فاعلان اي الباري والنفس سواء كانت بشرية او حاوية وواحد منفعل غير حي هو الهيولى واثنان غير حيين
ولا فاعلين ولا منفعلين اي الدهر والخلاء واعلم ان مراد المص انه لا قديم ثابت محقق سوى الله تعالى لا انه يمتنع قدم ما سوى الله تعالى وذلك لما
من انه لا دليل على امتناع وجود العقل بل هو في حيز الامكان فعلى تقدير ثبوته يكون قديما بالزمان حيث لا يجري فيه دليل حدوث الاجسام لكونه مبنيا
على الحركة والسكون الممتنع ثبوتهما للمجردات ولا دليل حدوث النفس الناطقة لابتنائه على الاتحاد في الحقيقة النوعية وغيره مما لا يجري في العقول

كما ستعرفه ولا على دليل على الحدوث الزماني سوى ذلك وما يقال من ان العمدة في الحدوث الزماني لجميع ما سوى الله تعالى هو الاجماع ليس بشيء لانهم بالحدوث يثبتون
الصانع تعالى والاجماع مع تقدير ثبوته دليل شرعي متوقف على اثبات الصانع تعالى نعم من قال بان علة الافتقار الامكان لا الحدوث لم ذلك لكن يكون
مسئلة الحدوث خارجة عن الاصول وستطلع على ما تقرر عليه وابتنائه في مسئلة الحدوث ان شاء الله تعالى المسلك الخامس والسادس في عدم افتقار الحادث الى مدة والى مادة
خلافا للحكماء وتقرير مذهبهم اما في افتقار الحادث الى المدة فلان كل حادث بعد ما لم يكن يكون بعدية مضافة الى قبلية وقد زالت فله قبل لا يوجد مع البعد
لا كقبلية الواحد على الاثنين وامثالها التي يوجد القبل والبعد منها معا بل قبل يزول قبلية بعد تجدد البعدية وليس معروض هذه القبلية بالذات
نفس العدم لانه كما كان قبل فقد يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه يكون قبل ومع وبعد فاذن هناك شيء امر متجدد متقدم غير قار الذات متصل في ذاته
اذ من الجايز ان يفرض متحرك يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء تلك الحركة
وحدوث الحادث قبليات وبعديات متجددة متقررة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة باتصال المسافة والحركة
وقد تقرر امتناع تألف مثل هذا المتصل من اجزاء لا تتجزى فاذن ثبت ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات متصل لاتصال المقادير هو المراد
من الزمان والمدة واما في افتقار الحادث الى مادة هي هيولى كما للصور او موضوع كما للاعراض فلان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود وهو محال
واما ممكن الوجود فله امكان وجود قبل وجوده وليس هو قدرة القادر عليه لان السبب في كون الشيء غير مقدور عليه هو كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون
غير الشيء مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه والشيء لا يكون سببا لنفسه وايضا كونه ممكنا امر له في نفسه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه فاذن
كونه ممكنا امر مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه لان الامكان يكون للشيء بالقياس الى وجوده كما يقال البياض يمكن ان يوجد او
بالقياس الى صيرورته شيئا اخر كما يقال الجسم يمكن ان يصير ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس الى شيء اخر فهو امر اضافي والامور الاضافية اعراض والاعراض لا
توجد الا في موضوعاتها فاذن الحادث يتقدمه امكان وموضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجود والموجود
والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا وهيولى بالقياس اليه ان كان صورة قال الامام
في شرح الاشارات واعلم ان كل امكان فهو بالقياس الى وجود والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض واما بالذات كوجود البياض اما الامكان بالقياس الى الوجود
العرضي فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود شيء اخر له او بالقياس الى صيرورته موجودا اخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد له البياض او يقال
يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان يصير موجودة بالفعل وظاهر ان هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها واما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات فيكون
للشيء بالقياس الى وجوده ولا يخ اما ان يكون ذلك الشيء مما يوجد في موضوع او مادة او مع مادة كما يقال البياض يمكن ان يوجد او يكون وكذلك الصورة
والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج الى الموضوع حكم القسم الاول ويكون موضوعه حاصلا وجود ذلك الشيء واما ان لا يكون كذلك بل يكون الشيء قائما بنفسه
لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان مسبوقا بامكان لاحتاج امكانه الى ان يتعلق بموضوع دون
موضوع اذ لا علاقة له بشيء فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه لكن الجوهر من حيث انه هو لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف فلا يكون الامكان هو حقيقة
ذلك الجوهر واذا لم يكن حقيقته فهو عرضي وقد فرض غير عارض لشيء هف ولما تبين ان مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون محدثا فهو ان كان موجودا كان
دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة يكون اما اعراضا او صورا او مركبا او نفوسا يوجد مع المواد ان
لم يكن حالة فيها فان امكانات هذه الاشياء يكون قبل وجودها ويعبر عنها بالقوة فيقال هذه الموجودات في موادها بالقوة وهي تختلف بالبعد والقرب وتزول
عنها مع خروج الموجودات الممكنة في انفسها فهي امور لازمة لماهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس الى الوجود ابدا وكذلك الوجوب والامتناع
الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن ان يكون فوق واحد والموصوف بالامتناع لا يمكن ان يوجد في الخارج والموصوف بالامكان ماهيات كثيرة مختلفة
هي موجودات العالم باسرها وهذه الاصطلاحات من احوال الموضوعات في انفسها قال فهذا ما اردت تحقيقه في هذا الموضوع ليزول الاشكالات التي يوردها هنا
ثم تعرض لاعتراضات الامام فرضها تفصيلا ومن جملتها انه قال الشيء قبل وجوده نفي صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان فقال انه حينئذ تقتضيه عدم التمييز

بل هي

بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية ومنها انه لو كان الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول مح لكونه وصفا لغيره والثاني يقتضي ان يكون للامكان
امكان فاجيب عنه بان الامكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشيء خارجي من حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس بموجود في الخارج هو امكان بل هو امكان وجوده في الخارج
تعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه وهو من حيث كونه قائما بالعقل موجود في الخارج والامكان امر يعتبره العقل وينقطع بانقطاع
الاعتبار ثم ان المص منع هذين الحكمين في هذا الكتاب على سبيل المعارضة فقال ولا نفتقر الحادث الى المدة والمادة والا لزم التسلسل لكونهما حادثين ايضا لما ياتي من حدوث
الاجسام فان المادة والمدة لا يمكن تحققهما بدون الجسم اما المدة فلكونها مقدار الحركة المحتاجة الى الجسم واما المادة فلامتناع خلوها عما يحلها حسبما عرفت
الصورة فلو احتاج كل حادث الى المدة والمادة لزم التسلسل والتحقيق ان الحادث وان كان مسبوقا بعدم وهي بمقدار صالح لفرض وقوع الحادث في اي جزء من الاجزاء المفروضة
لهذا العدم المتقدر فلا محالة يحتاج الى المادة والمدة لاحتياجه الى اسباب متعددة ولا يقال ان الحادث ممتنع او ممكن في ذلك العدم وان كان مسبوقا بعدم مطلق
غير متقدر فلا يحتاج اليه لعدم الحاجة في تخصيص وقت الحدوث الى ملك الاسباب المتوقفة على الزمان لتعينه بان لا وقت قبله وعدم التخلف التقديري القابل
لان يقال ان الحادث في ذلك العدم ممكن او ممتنع وسياتي مناسط القول فيه في مجث حدوث الاجسام انشاء تع المسئلة الاربعون في ان ما ثبت قدمه امتنع
عدمه على ما قال والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات او لاستناده اليه اما بغير واسطة او بواسطة قديمة وعدم الممتنع مستند الى عدم علته فيؤدي الى عدم
الواجب بالذات وهو مح الفصل الثاني في المهية ولواحقها من الوحدة والكثرة والكلية والجزئية والذاتية ونظائرها وهذا الفصل يشتمل على مقدمة ومسائل عديدة
اما المقدمة ففي اشتقاق لفظ المهية وتعريفها وموضع اطلاقها والفرق بينها وبين الذات والحقيقة على ما قال وهي اي هذه اللفظة مشتقة عما هو فالياء للنسبة
فيضا المنسوبة على ما هو وانما هو لنسبته اليه لانها تقع جوابا عنه وهو اي المهية والتذكير باعتبار الخبر ما به يجاب عن السؤال بما هو هذا رسمها وقال
شارح المقاصد وقد يفسر بما به الشيء هو هو ولشبهه ان يكون هذا تحديدا اذ لا يتصور لها مفهوم سوى هذا وزعم بعضهم انه صادق على العلة الفاعلية
وليس كذلك لان الفاعل ما به الشيء يكون موجودا لا ما به يكون الشيء ذلك الشيء انتهى وتطلق هذه اللفظة غالبا على الامر المعقول والملحوظ لا باعتبار
الوجود فيكون كليا بالفعل اذا كان حاصلا في العقل وكليا بالقوة اذا كان موجودا في الخارج وحيث يمكن للعقل ملاحظته لا باعتبار الوجود فيصير كليا بالفعل
فلا يطلق على الموجود الذي وجوده عين ذاته اذ لا يمكن اعتباره لا باعتبار الوجود ولا على الهوية الشخصية من حيث اي تشخيصه لان التشخص لا يوجد الوجود ويطلق
الذات والحقيقة عليه اي على المهية غالبا مع اعتبار الوجود الخارجي فلا يقال ذات العنقاء وحقيقتها بل يقال مهيتها وهذه الاطلاق جارية مجرى الحقيقة
العرفية لكونها بحسب الاكثر الاغلب وقد يطلق الثلاثة بلا اعتبار فرق بينها واما المسئلة الاولى في ان كلا من المهية والذات والحقيقة من المعقولات
الثانية على ما قال والكل من المعقولات الثانية فان مفهوماتها عرض لما صدقت عليها في العقل كما سر الا ترى ان كون الانسان مثلا مهية اي
مقولا في جواب ما هو امر لا يعقل الا عارضا له في الذهن المسئلة الثانية في مغايرة المهية لما يلحقها ويصدق عليها من العوارض وانما احتاج الى البيان
لامكان الالتباس لكان صدقها عليها بخلاف الامور المتباينة لها حيث لا يصدق عليها فلا التباس فيه وحقيقة كل شيء موجود ومعروض للعوارض
والاعتبارات ولهذا عبر بلفظ الحقيقة دون المهية مغايرة لما يعرض لها اي يحمل عليها من الاعتبارات اي الاحوال الثابتة لها سواء كانت اجزاء لها
او اعراضا لازمة او مفارقة والا اي وان لم يكن كذلك بل كان عينها لما صدق ذلك الشيء المعروض لتلك العوارض على ما ينافيها اي تلك العوارض
مثلا لو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لما صدق الانسان على الكثير المنافي لها وليس كذلك فان قيل هذا البيان لا يجري في لوازم المهية
فان الاربعة مثلا لا يصدق على ما ليس بزوج واجيب بان المراد من الصدق عدم المنافاة بالذات ولا منافاة بالذات بين الاربعة وما ليس بزوج بل باعتبار
الزوجية فتدبر ويكون المهية سوى كانت موجودة او معدومة ولهذا عبر بلفظ المهية مأخوذة مع كل عارض مقابلة لها اي لتلك المهية مأخوذة مع
ضده فان الانسان الواحد من حيث هو واحد مقابل للانسان الكثير من حيث هو كثير وهي اي المهية الملحوظة من حيث هي هي من غير مأخوذة مع شيء
من الاعتبارات ليست الا هي فان الانسان الملحوظ من حيث هو انسان غير مأخوذة مع الكتابة والضحك والوحدة والكثرة الى غير ذلك فلو سئل بطرفي
النقيض على سبيل الاستفهام والفعل لمجهول الى الظرف ولذا لم يونثه بان قيل هل الانسان كاتب او ليس بكاتب فالجواب السلب لكل شيء اي ليس بكاتب

ولا شي من الاشياء وقبل الحيثية لا بعدها اي يذكر حرف السلب قبل الحيثية بان يقال الانسان ليس من حيث هو انسان بكاتب لا بعد الحيثية بان يقال الانسان
من حيث هو انسان ليس بكاتب لان هذه الصيغة قد يكون الايجاب العدولي كانك قلت الانسان من حيث هو انسان شي هو اللاكاتب مثلا
وهو باطل والى هذا اشار الشيخ حيث قال في خامسة الهيئات الشفاء فان سئلنا سائل وقالوا انهم يجيبون ويقولون انها ليست كذا او كذا او كونها
ليست كذا او كذا غير كونها انسانية بما هي انسانية فنقول انا لا نجيب انها من حيث هي انسانية ليست كذا بل نجيب انها ليست من حيث هي انسانية كذا
وقد علم الفرق بينهما في المنطق وانما قال بطرفي النقيضين لكون الترديد في حاصل التقرير فيستحق الجواب باختيار احد النقيضين بخلاف ما اذا سئل
بطرفين لا يكونان متناقضين كان يقال هل الانسان كاتب او ضاحك او هل الانسان كاتب او لا كاتب فلا يستحق الجواب اصلا
في اعتبارات الماهية بالقياس الى ما يعرض لها من الاعتبارات التي مرت مغايرتها لها وهي ثلثة الاول اعتبار الماهية بشرط ان لا يكون معها شي
من تلك الاعتبارات الثاني اعتبارها بشرط ان يكون معها شي منها الثالث اعتبارها لا بشرط ان يكون معها شي منها ولا بشرط ان لا يكون
معها شي منها وتسمى الماهية بالاعتبار الاول بالماهية المجردة والماهية بشرط لا شي وبالاعتبار الثاني الماهية المخلوطة والماهية بشرط شي وبالاعتبار
الثالث الماهية المطلقة والماهية لا بشرط شي واعلم ان قولهم الماهية بشرط لا يستعمل عندهم بمعنيين احدهما ان يعتبر تجرد الماهية عن جميع ما عداها
من الامور الزائدة عليها سواء كانت عارضة لها او لازمة اياها وهذا هو المستعمل في مقابلة الماهية المخلوطة والمطلقة في مباحث الماهية والمعنى الثاني
هو ما يراد بقولهم الماهية بشرط الاجزاء مادة وهو ان يعتبر انضمام شي اخر اليها لا من حيث هو داخل فيها ومحصل اياها بل من حيث هو امر زائد اليها وقد
حصل منها مجموع لا يصدق هي عليه بهذا الاعتبار فيقع مثلا الحيوان بشرط لا جزء للماهية الانسان ومادة لها وبين المعنيين بين بين والمعنى
الاول هو المشهور بين المتاخرين كما صرح به في شرح المقاصد على انه الذي بالغ في نفي وجوده كما ياتي وبالجملة هي المجزوم بانه لا وجود له في الخارج
اذ الوجود في الخارج من اللواحق التي فرض عدمها وقيل بل في الذهن ايضا لكون الوجود الذهني ايضا من تلك اللواحق ودفع بان الحيثية كما ان
يعتبر عدم كل شي حتى عدم نفسه فله ان يعتبر الماهية معراة عن العوارض الذهنية وان كانت غير خالية عنها في نفس الامر ولذلك امكنه ان يحكم
على الماهية المجردة عن العوارض مطلقا بانه لا يتحقق وجودها في الخارج مع تحققها والحكم على شي يقتضيه لاحظ لتصوره كما مر من ان المعدوم مطلقا قد يعرض له
الوجود الذهني فيكون قسما من الوجود المطلق باعتبار وجوده في الذهن وقسيما باعتبار ذاته ومفهومه فهمنا ايضا الماهية بشرط لا قد يعرض لها وجود
ذهني فهي من حيث ذاتها ومفهومها مجردة عن العوارض كلها ومقابلة للمخلوطة بها ومن حيث وجودها في الذهن قسم من المخلوط ومحكوم عليها وكذا
في المجهول المطلق فانه باعتبار حصوله في الذهن يجب بهذا الوصف العارض له قسم من المعلوم بوجه ما ومن حيث اتصافه بهذا الوصف ففي ضائر له
فان قلت حاصل ما ذكرتم ان كل ما يوجد في الذهن من الماهيات فهي مخلوطة بحسب نفس الامر وليست مجردة الا ان العقل قد يتصورها مجردة لتصورا غير مطابق
للواقع ولا عبرة بما لا يطابق الواقع فيصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا ويلزم منه عكس النقيض ان المجردة لا توجد في الذهن قلنا ان المجرد بحسب الامر يوجد
في الذهن اذ له ان يفرضه والفرض هو الوجود في الذهن فلا يصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا ولا يجب كون الفرض مطابقا للواقع ويجب ايضا بانه لا مجرد
الا باعتبار العقل كذلك لا يتحقق فلا يمتنع وجوده في الخارج ايضا بان يكون مقرونا باللواحق ولعتبره العقل مجردا عنها لانا نقول الفرق هو انه يوجد في الذهن
شي هو مجرد باعتبار الذهن ولا يوجد في الخارج شي هو مجرد باعتبار الخارج بل باعتبار الذهن فتدبر وقد يلخص المقام بانه ان اريد ان الماهية المجردة لا يوجد
في نفس الامر يعني ان وصف التجرد لا يكون لها بحسب نفس الامر لكن يوجد في الفرض العقلي بان يفرض له العقل هذا الوصف فذلك مما لا ريب فيه وان اريد
انه يوجد في الفرض العقلي شي هو مجرد بحسب نفس الامر بحيث يكون الحكم عليه بالتجرد الواقعي صادق فذلك مما لا شك في نفيه وان اريد انه يوجد في
الفرض شي هو مجرد بحسب هذا الاعتبار فلا خفاء فيه فلا يتوجه انه يوجد في الخارج ايضا شي هو مجرد بحسب هذا الاعتبار لما عرفت من الفرق فهذه
وجود لا يتصور بعد تحصيلها الخلاف بين الفضلاء وحمل من جمعهما ان ظرف الاتصاف بالتجرد عن العوارض مطلقا ليس نفس الامر مطلقا بل باعتبار العقل
فقط وان ظرف الوجود فيمكن ان يكون هو الخارج والذهن فيوجد في الخارج والذهن واعتبار العقل جميعا ما هو المجرد عن العوارض بحسب اعتبار العقل

ولا يوجد في شئ منهما ما هو مجرد عنهما بحسب الواقع مطلقا هذا اعني تعليل نفي وجود المعنى الاول في الخارج بكون الوجود في الخارج من اللواحق التي فرض عدمها هو المذكور في كتب المتأخرين لكن الشيخ في اول فاتحة الهيئات الشفا بعد ما حقق كون الماهية من حيث هي ليست الا هي على ما مر في مسئلة الب[؟]ة قال ولها هنا شئ يجب ان تعلمه وهو انه حق ان يقال الحيوان بما هو حيوان لا يوجب ان يقال عليه خصوص او عموم وليس بحق ان الحيوان بما هو حيوان يوجب ان لا يقال عليه خصوص او عموم وذلك انه لو كانت الحيوانية يوجب ان لا يقال عليها خصوص او عموم لم يكن حيوان خاص وحيوان عام ولهذا المعنى يجب ان يكون فرق بين ان يقال الحيوان بما هو حيوان مجرد بشرط لا شئ وبين الحيوان بلا شرط شئ انه لو كان يجوز ان يكون الحيوان بما هو حيوان مجرد بشرط ان لا يكون شيئا انه موجود في الاعيان لكان يجوز ان يكون للمثل الافلاطونية وجود في الاعيان بل الحيوان بشرط لا شئ انما وجوده في الذهن فقط انتهى كلام الشفا فليتدبر والمعنى الثاني هو الذي ذكره الشيخ في الفرق بين الجنس والمادة في بعض الشفا والمصنف في شرح الاشارات حيث قال من الكليات ما قد يتصور معناه فقط بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون معناه الاول مقولا على ذلك المجموع بل جزء منه ومنها ما يتصور معناه لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون معناه الاول مقولا على المجموع حال المقارنة وهذا الاخير قد يكون غير محصل بل يكون مبهما محتملا لان يقال على الاشياء المختلفة الحقايق وانما يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء وقد يكون محصلا بنفسه او بما انضاف الى المعنى المذكور ولا يكون مبهما ولا محتملا لان يقال على اشياء مختلفة الحقايق بل على اشخاص يقال حين يقال على ما لا يختلف الا بالعدد فقط وهذان يشتركان في ان المعنى الاول يقال على الحاصل بعد لحوق الغير به الا ان اللاحق يعطي قوام ذلك المعنى في الصورة الاولى ويسمى فصلا ولا يلحق به بعد التقويم في الصورة الاخيرة ويسمى عارضا فالكلي يسمى باعتبار الاول مادة وباعتبار الثاني جنسا وباعتبار الثالث نوعا مثاله الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شئ وان اقترن به الناطق مثلا صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال انه حيوان كان مادة واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شئ بل من حيث يحتمل ان يكون انسانا او فرسا وان يخصص بالناطق يحصل انسانا ويقال انه حيوان كان جنسا واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق متخصصا ومتحصلا به كان نوعا فالحيوان الاول جزء الانسان ويتقدمه تقدم الجزء في الوجودين والحيوان الثاني ليس بجزء لان الجزء لا يحمل على الكل بل هو جزء من حده ولا يوجد من حيث هو كذلك الا في العقل ويتقدمه في التعقل بالطبع لكنه في الخارج معوض عنه لان الانسان ما لم يوجد لم يعقل له شئ يعمه وغيره وشئ يخصه ويصيره هو هو بعينه والحيوان الثالث والانسان نفسه لانه مأخوذ مع الناطق والاشياء التي ينضاف اليه بعد تحصله لا يفيده اختلافا في الماهية بل ربما يجعله مختلفا بالعدد كالانسان الابيض والانسان الاسود وهكذا الانسان فظهر الفرق بين الاشياء التي يدخل على معنا ويجعله اشياء مختلفة الحقايق وبين الاشياء التي يدخل عليه ويجعله متفقة الحقيقة انتهى كلام شرح الاشارات فجزم المتأخرون بان هاهنا اصطلاحين وحكموا بان قول المص وقد يؤخذ الماهية محذوفا عنها ما عداها وفي بعض النسخ جميع ما عداها بحيث لو انضم اليها شئ لكان زايدا عليها ولا يكون مقولا على ذلك المجموع هو الماهية بشرط لا شئ خلط بين الاصطلاحين حيث لا ينطبق على المعنى الاول لان قوله محذوفا عنها ما عداها واف به ولا دخل فيه لما عداه ولا يمكن حمله على المعنى الثاني لكان قوله ولا توجد الا في الاذهان فان الماهية بشرط لا شئ بالمعنى الثاني لا اختلاف في امكان وجودها ذهنا وخارجا وقال شارح المقاصد واعلم ان الحكيم المحقق مع مبالغته في ان المأخوذ بشرط ان يكون وحده هو الجزء الموجود في الخارج وان الجنس المأخوذ لا بشرط شئ هو المحمول وليس بجزء اصلا وانما يقال له جزء الماهية بالمجاز لما انه يشبه الجزء من حيث ان اللفظ الدال عليه يقع جزءا من حده اورد هذا الكلام في الكتاب التجريد على وجه يشهد بانه ليس من تصانيفه ونقل الكلام المص الى قوله وصادق على المجموع الحاصل منه او مما ينضاف اليه ثم قال وهذا خبط عظيم ظاهر وخلط لما ذكره في شرح الاشارات بما اشتهر بين المتأخرين وفيه شهادة صادقة بما رمي به التجريد من انه ليس من تصانيفه مع جلالة قدره عن ان ينسب الى غيره انتهى كلام شرح المقاصد وتبعه الشارح القوشجي في اسناد هذا الخبط والخلط الى المص وقال المحقق الشريف بعد تقرير الاصطلاحين اذا عرفت ذلك تبين لك ان قوله محذوفا عنها جميع ما عداها قد تم به المعنى الاول واما قوله بحيث انضم اليها الخ فهو معتبر في المعنى الثاني دون الاول ففي العبارة مساهلة الا ان المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة والمذكور هاهنا هو الانضمام فرضا لانا نقول لا فائدة لو في الانضمام وما يترتب عليه من انه يحصل هناك مجموع لا يصدق بينه وبين اجزائه

في المعنى الاول ثم ان سيد المدققين قد تحاشى عن اسناد الخبط والخلط الى المص وانكر تحقق الاصطلاحين وقال الظاهر انه ليس هناك اصطلاحان فان هذه الاعتبارات
الثلثة بمعنى واحد معتبرة في اجزاء المهية وغيرها وحاصل كلامه في هذا المقام هو ان المراد انما هو المهية المجردة لكن لا بحيث لا يقارنها شيء من اللواحق اصلا كما اعتبره القوم
كذلك وسموها بالمعنى الاول اذ لا يظهر لاعتبارها كذلك فائدة بل بان يعتبر ان كل ما يقارنها فهو زائد عليها غير متحد معها فهذا معنى تجريد المهية عن اللواحق وهي بهذا الاعتبار
غير موجودة في الخارج اذ كل ما يوجد في الخارج فهو متحد بما يقارنها سواء كان ذاتيا لها او عارضا لان المراد باللواحق هي المحمولات وهي متحدة مع موضوعها في الخارج لكون
معنى الحمل ذلك فهذا مراد المص وكذا مراد الشيخ فيما نقل عنه من ان المهية قد تؤخذ بشرط لا شيء بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل
ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع ولما اورد المحقق الدواني عليه ان الشيخ قد صرح بان الجسم بمعنى المادة جزء من وجود الانسان و
سبب لوجوده وان المادة في المركبات الخارجية موجودة بوجود سابق على وجود المركب وفي البسائط ما تقدم عليه بحسب الوجود العقلي اذ لا مادة لها في الخارج
فنفي وجود المهية من حيث انها مادة كما نقل عليه الشيخ بل ما عليه الامر في نفسه فان المادة موجودة في الواقع اجاب بانه لا يلزم من كون المهية بشرط لا شيء جزءا للمهية
المأخوذة مع العوارض ان يكون جزءا لها في الخارج لاحتمال ان يكون من اجزائها التحليلية العقلية كيف لا وقد اريد بالعوارض المحمولات وهي في الخارج ليست اجزاء لها
فهذه طريقته في توجيه هذا المقام واما طريقة المحقق الدواني فهي ان تجريد المهية امر نسبي يختلف بالقياس الى الامور فربما اعتبر تجريدها بالقياس الى امر دون امر وربما اعتبر
بالقياس الى جميع الامور وهي بهذا الاعتبار لا توجد في الخارج لانها اذا اعتبرت محصلة بحيث لا يقبل تحصلا اخر اصلا حتى الهوية العينية فهي بهذا الاعتبار غير
موجودة في الخارج اذ كل موجود لا بد له من تعين خاص وهو تحصل زائد على المهية المعتبرة بهذا الاعتبار واذا اعتبرت محصلة بالقياس الى شيء اخر معين او اشياء
معينة كالجسم بشرط ان لا يدخل في قوامه النفس ولكن لا بشرط ان لا يحصل بالعوارض فيكون هو مأخوذ بشرط لا بالنسبة الى النفس ولا بشرط بالنسبة
الى تلك العوارض فهو موجود ومحل للنفس فالذي نفى المص وجوده هو المهية بشرط لا شيء مطلقا وهو لا ينافي ما اثبته الشيخ من وجود المهية بشرط لا شيء في الجملة
فان قلت المعتبر في المادة اما التجريد عن جميع ما عداها او عن بعضه والتجريد على الاول لا يكون موجودة اصلا كما قررته فلا يصح كلام الشيخ وعلى الثاني يكون
موجودة في الجملة فلا يصح كلام المص قلت المعتبر في مادة الشيء التجريد بالنسبة اليه فكل ما اعتبر مجردا بالنسبة الى الشيء فهو مادة بالنسبة الى ذلك الشيء وذلك
الشيء صورة له حتى ان النوع لو اعتبر مجردا محصلا بالنسبة الى الشخص اي بحيث لو انضم اليه التشخص كان امرا زائدا عليه لا محصلا له كان مادة له بهذا الاعتبار
غير محمول على المجموع والمص حيث حكم بانتفاء المادة اراد بها المهية باعتبار التجريد عن جميع ما عداها وان كان اعتبار المادة اعم من ذلك ثم حق والامر
في توجيه العبارة بين فاما ان يحمل قوله محذوفا عنها ما عداها على التعميم ويؤيده في بعض النسخ محذوفا عنها جميع ما عداها وح لا خدشة في قوله لا يوجد الا في
الاذهان ولا خلل في ذلك من حيث عدم تعرضه لاعتبار التجريد بالنظر الى البعض لجواز الاحالة الى المقايسة واما ان يحمل على الاطلاق ويكون الضمير في
قوله ولا يوجد الا في الاذهان راجعا الى المجرد عن جميع ما عداه بطريق الاستخدام والاول اظهر انتهى فهذا ما قالوا في هذا المقام انتهى تقريرا واقول وبالله التوفيق
تحقيق المقام انه لما تقرر في المسألة السابقة ان المهية من حيث هي ليست الا هي وان اللواحق كلا مسلوبة عنها من تلك الحيثية وان جميع الموجبات محصلة
او معدولة منتفية عنها في تلك المرتبة فالمهية في تلك المرتبة محذوف عنها جميع ما عداها لاجرم صح قول المص محذوفا عنها ما عداها اشارة الى المهية من تلك
الحيثية على ان يكون محذوفا حالا عن المهية لا مفعولا ثانيا لقوله وتؤخذ بل المفعول الثاني انما هو قوله بحيث لو انضم اليها الخ فالمهية المحذوف عنها ما عداها
هو المقسم وقد قسمها الى الاعتبارات الثلثة والمراد من الحذف هو المحذوف في تلك المرتبة لا الحذف في نفس الامر بل الحذف في نفس الامر هو المعتبر
في المهية المجردة التي هي قسم من المهية المحذوف عنها ما عداها التي هي المقسم فمفاد الحذف في كلام المص هو مفاد فقط ووحدها وبذاتها في كلام الشيخ حيث
يعتبرها عن المهية عن تلك الحيثية وفي تلك المرتبة ولما بيان انقسامها الى الاقسام الثلثة هو ان اعتبار المهية المحذوف عنها ما عداها لا يستلزم
اعتبارها تامة محصلة فهي مرتبة نفس ذاتها قابلة لان يعتبر تامة بذاتها ولان يعتبر غير تامة بنفس ذاتها بل محتاجة في تماميتها وتحصيلها الى امر اخر
ينضم اليها ويتحد به بوجه من الوجوه واذا اعتبرت غير تامة بنفس ذاتها بل محتاجة الى امر اخر سواء كان ذلك الامر مقوما لها ومحصلا لقوامها او محصلا لها
نحوا من التحصيل غير التقوم فهي قابلة لان تعتبر مع ذلك الامر بشرط ولان يعتبر لا بشرط بل من حيث هي قابلة لكلا الاعتبارين فاذا اعتبرت تامة

محصلة

حصلة تقيدنها بهذا الاعتبار وقد سميت مجردة وبشرط لا لكل ما فرض منضما اليها مقارنا لها يكون زائدا عليها لاحقة ولا يكون هي مقولة على ذلك المجموع و متحدة
بوجه من الوجوه لان هذا الاعتبار هو عبارة عن هذا بشرط لا شيء آخر فلا يصح ان يتحد بهذا الاعتبار بشيء آخر فصح ان الماهية المجردة وبشرط لا هي التي كلما فرض منضما
اليها تكون زائدا عليها ويكون هي غير مقولة على ذلك المجموع ولذلك اعتبر الحكم عن الماهية المجردة التي هي القسم الاول من الاقسام الثلثة بقوله بحيث
لو انضم اليها الخ ولا ينافي ذلك صدق هذا العنوان على الاجزاء الحمولة لصدق بعضها على البعض سواء كان هناك اصطلاح آخر وكان ذلك جزئيا من جزئيات هذا الاصطلاح
وامتناع وجود الماهية بشرط لا بهذا المعنى اعني بالنسبة الى جميع ما يقارنها مطلقا لا ينافي جواز وجود المادة اعني الماهية بشرط لا بالقياس الى ما يقومها كجواز ان
يقارنها ما يحصلها تحصلا ما بحيث يجوز العقل وجودها معراة عن الصورة الجسمية فانها نوع تحصل في نفسها وجنس غير محصل بالقياس الى ما يلحقها من الصورة النوعية
النوعية وكذا اذا اخذت بشرط لا بالقياس الى صور النوعية يجوز العقل وجودها في الخارج بما يقارنها من المحصلات الشخصية كما تقرر في مقامه فانطبق كلام
المص على ما هو المشهور واندفع توهم الخلط من غير تكلف ولا محل اصلا والحمد لله ملهم الصواب كما هو اهله ثم ان بما اشرنا اليه من جعل مورد القسمة
الماهية المحذوف عنها ما عداها في نفس المرتبة وجعل الاقسام الماهية المخلوطة مع ما عداها وجودا وعدما في نفس الامر اندفع عنك من توهم تجويز كون
الشيء قسما لنفسه بان القوم جعلوا الماهية منقسمة الى الماهية المجردة اي بشرط لا والى الماهية المخلوطة اي بشرط شيء والى الماهية من حيث هي هي الماهية
لا بشرط شيء ولا شك ان الماهية من حيث هي هي نفس الماهية التي جعلت مورد القسمة هذه الى الاقسام فقد جعلوا الشيء قسما الى نفسه والى غيره
وقد يدفع ايضا بان الحيثية في مورد القسمة بيان لاطلاق الماهية وعدم تقييدها بشيء اصلا وفي القسم تقييد الماهية بهذا الاعتبار والفرق غير خفي واما
ما يدفع بجعل مورد القسمة حال الماهية فقيد ان الى المضاف الى الماهية ايضا معتبر باعتبارها فلا يتحسم مادة الشبهة والتوهم المذكور يبطل قطعا
لان قسم الشيء لا بد ان يكون مغايرا له في الجملة بالبط ولا مغايرة بين الشيء ونفسه اصلا وتوضيحه ان الماهية لا بشرط شيء اي من حيث هي هي من غير
التفات الى انه هل يقارنها شيء في نفس الامر ام لا وهذا هو القسم الثالث من الاعتبارات الثلث وقد طوى ذكر القسم الثاني اعني الماهية
بشرط شيء هاهنا الصورة فان الحقايق الموجودة في الاعيان ماهيات بشرط شيء اذ لا يمكن ان يوجد ماهية الا ويلحقها شيء من العوارض فلا حاجة الى
افراد هذا القسم واعتباره بل التسمية بالاعتبار على سبيل المشاكلة ويشير اليه وهو اي الماهية المأخوذة لا بشرط شيء والتذكير باعتبار الخبر
كلي طبيعي والمراد من الكلي الطبيعي وهو الطبيعة التي تعرضها الكلية اعني كون الشيء كليا اذ حصلت تلك الطبيعة في العقل قال الشيخ في اول خامسة
الهيات الشفاء في بيان معنى الكلي والجزئي ان الكلي يقال على وجوه ثلثة فيقال كلي للمعنى من جهة انه مقول بالفعل على كثيرين مثل الانسان ويقال كلي للمعنى
جائز ان يحمل على كثيرين وان لم يشترط انهم موجودون بالفعل مثل معنى البيت المسبع فانه كلي من حيث الطبيعة ان يقال على كثيرين ولكن ليس يجب ان يكون
اولئك الكثيرون لا محالة موجودين بل ولا الواحد منهم ويقال كلي للمعنى الذي لا مانع من تصوره ان يقال على كثيرين انما يمنع منه ان منع بسبب ويدل عليه
دليل مثل الشمس والارض ثم قال وقد يمكن ان يجمع هذا كله في ان هذا الكلي هو الذي لا يمنع نفس تصوره من ان يقال على كثيرين ويجب ان يكون الكلي المستعمل في المنطق
وما اشبهه هو هذا واما الجزئي فهو الذي نفس تصوره يمنع ان يقال على كثيرين كذات زيد هذا المشار اليه فانه مستحيل ان يتوهم الا له وحده انتهى وينبغي ان يعلم
ان غرض الشيخ من هذا التمثيل هو الاشارة الى ان نحو التصور الذي يمنع من فرض الصدق على كثيرين انما هو نحو من التصور مغاير لنحو التصور الذي لا يمنع
منه وهذا النحو هو العلم الاحساسي الشامل للمشاهدة والتخيل والتوهم وذلك النحو هو العلم المعروف بالتعقل ويظهر من هذا ان مناط الكلية
والجزئية انما هو نحوي الادراك فزيد مثلا ان ادرك بالاحساس بالمعنى الاعم فهو جزئي وان ادرك بالتعقل فهو كلي ومن هذا ايضا يظهر الفرق
ظهورا بينا بين الجزئي والكلي الفرضي مثل لا شيء حيث يمنع فرض صدق احدهما على كثيرين دون الاخر مع اشتراكهما في امتناع الصدق في نفس الامر على
كثيرين هذا وقال في ثانيهما وهو في بيان كيفية لحوق الكلية للطبايع الكلية بهذه العبارة وقد تحققت اذن ان الكلي في الموجودات ما هو وهو هذه الطبيعة
عارضا لها احد المعاني التي سميناها كلية ثم قال وقد يلحقها مع الوجود هذه الكلية ولا وجود لهذه الكلية الا في النفس ثم قال وليس يمكن ان يكون
معنى هو بعينه موجود في كثيرين فان الانسانية في عمرو وان كانت ذاتها لا بمعنى الحد موجودة في زيد كما لا يعرض لهذه الانسانية في زيد لا محالة يعرض

لما في عمرو الا ما كان من العوارض ماهية مقولة بالقياس الى زيد واما ما كان ليستقر في ذات الانسان ليس استقراره فيه محوجا الى ان يصير مضافا مثل ان يبيض او يسود او يعلم فانه اذا علم لم يكن به مضافا الا الى المعلوم ويلزم من هذا ان يكون ذات واحدة قد اجتمع فيها الاضداد وخصوصا ان كان حال الجنس عند الانواع حال النوع عند الاشخاص فيكون ذات واحدة هي موصوفة بانها ناطقة وغير ناطقة وليس يمكن ان يعقل من له حيلة تسليمه ان الانسانية واحدة لما كتنفتها اعراض عمرو ايا ها بعينها اكتنفت اعراض زيد فان نظرت الى الانسانية بلا شرط امر فلا ننظر الى هذه الاضافات بوجه ما على ما علمنا فقد بان انه ليس يمكن ان يكون الطبيعة توجد في الاعيان ويكون بالفعل كلية اي هي وحدها مشتركة للجميع وانما يعرض الكلية الطبيعة ما اذا وقعت في الصور الذهني ثم قال فالمعقول في النفس من الانسان هو الذي هو كلي وكليته لا لاجل انه في النفس بل لاجل انه مقيس الى اعيان كثيرة موجودة او متوهمة حكمها عنده حكم واحد واما من حيث هذه الصورة هيئة في نفس جزئية فهي احد اشخاص العلوم او التصورات وكان الشيء باعتبارات مختلفة يكون جنسا ونوعا فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون كليا وجزئيا من حيث ان هذه الصورة صورة ما في النفس ومن صورة النفس فهي جزئية ومن حيث انها مشترك فيها كثيرون على احد الوجوه الثلثة التي بينا فيما سلف فهي كلية ولا تناقض بين هذين الامرين لانه ليس يمتنع اجتماع ان يكون الذات الواحدة يعرض لها شركة بالاضافة الى الكثيرين فان الشركة في الكثرة لا يمكن الا بالاضافة فقط واذا كانت الاضافة لذوات كثيرة لم يكن شركة فيجب ان يكون اضافات كثيرة لذات واحدة بالعدد من حيث هي كذلك فهي شخصية لا محالة ثم بين ان تلك الصورة مع الصورة الاخرى التي في تلك النفس الجزئية او في نفس اخرى مشتركة في كلي اخر صادق على هذه الصورة وصور اخر كمفهوم الصور العقلية وان النفس ان يتصور ذلك الكلي ايضا ويكون لتصوره صورة جزئية مشاركة لغيرها وهكذا فيتسلسل الصور وينقطع بانقطاع الاعتبار هذا ما اوردنا من كلامه ههنا والغرض منه ان يعلم ان الكلية معناها المطابقة والاشتراك بين الكثيرين وانها انما تعرض للطبيعة في العقل لا في الخارج وانه لا يلزم من كون صورة شخصية مطابقة للكثيرين ومشتركا فيها لهم وكون الكلية بمعنى المطابقة والاشتراك ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا فلا يكونان متقابلين كما توهم الشارح القوشجي واما معنى مطابقة الصورة الشخصية لكثيرين فهو ما بينه الشيخ بقوله وهذه اي هذه الصورة الجزئية التي في النفس انما كانت نسبتها الى عدة اي انما كليتها الى الامور من خارج على وجه ان اي تلك الخارجات سبقت الى الذهن جاز ان يقع عنه فيه هذه الصورة بعينها واذا سبق واحد فتاثر النفس منه بهذه الصفة لم يكن لما فلا تاثير جديد الا بحكم هذا الجواز المعتبر فان هذه الاثر مثل صورة لا يتعلق قد جرد عن العوارض وهذا هو المطابقة ولو كان بدل احد هذه المؤثرات شيء غير تلك الامور المفروضة وغير جانس لها لكان الاثر غير هذا الاثر فلا يكون مطابقة لشيء وتحصله ان معنى مطابقة صورة الواحدة الشخصية لكثيرين هو ان كل واحد من الكثيرين اذا جرد عن العوارض واللواحق كان الحاصل منها في العقل هو هذه الصورة بعينها وقد يشبه ذلك بخواتم منقوشة بنقش واحد فاذا ضرب واحد منها على شمعة ارتسم فيها ذلك النقش فان ضرب عليها خاتم اخر منها لم يتاثر الشمعة بنقش اخر ولو سبق الى الشمعة غير الذي ضرب عليها اولا كان الاثر الحاصل منه في الشمعة هو ذلك النقش بعينه فان قيل كما ان الصورة العقلية مطابقة لكل واحد من الكثيرين كذلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة ولما يطابقها تلك الصورة ضرورة ان المطابقة انما يكون بين اثنين فكل واحد منها يجب ان يكون كليا قلنا هذا انما يرد لو كان المراد هو المطابقة بمعنى الحقيقي المتعارف واما اذا كان المراد ما ذكرنا فلا ورود له اصلا فلا حاجة الى ما اجاب عنه المحقق الشريف من ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا قال ولعل السر في ذلك ان الامور الخارجية ذوات متاصلة بخلاف الصورة العقلية فانها كالاظلال المفتقرة الارتباط بغيرها هذا بيان معنى المطابقة واما بيان معنى اشتراك الصورة الواحدة الشخصية بين كثيرين فهو انه لو فرضت هذه الصورة موجودة في الخارج فاذا تشخصت بتشخص اي واحد من تلك الكثير كانت عليه ذلك الواحد مثلا اذا تشخصت بتشخص زيد كانت عين زيد وان تشخصت بتشخص عمرو كانت عين عمرو وهكذا فلا وجه لما زعم المحقق الشريف من ان الكلية اذا فسرت بالاشتراك يمتنع عروضها للصور المعقولة ايضا كما يمتنع عروضها للموجودات الخارجية بل انما تعرض للصور العقلية الكلية بمعنى المطابقة فقط بالمعنى المذكور والعجب انه قد يعتبر في المطابقة مع المعنى المذكور هذا الذي ذكرناه لبيان معنى الاشتراك وغفل من انه عين المعنى المراد من الاشتراك ههنا واعلم ان الطبيعة اي الماهية لا بشرط شيء انما سميت بالكلي لكونها معروضة للكلية بالقوة وانما قيد بالطبيعي اي

المعو

المنسوبة الى الطبيعة لكونه في مقابلة الكلي العقلي فكما ان الكلي العقلي منسوب الى العقل لكن الكلي الطبيعي منسوب الى الطبيعة التي هي بازاء العقل اعني الخارج
فلعل لفظ الكلي وضع في الاصطلاح اولا للمفهوم المقول على الكثيرين اعني لهذا العارض ثم اطلقوه على معروضه فقط وسموه الكلي الطبيعي ثم اطلقوه على مجموع
العارض والمعروض وسموه الكلي العقلي ولعلهم انما سموا الطبيعة الموجودة في الخارج كليا طبيعيا مع كونها معروضة للكلية بالقوة دون صورة العقلية مع
كونها معروضة لها بالفعل لان حقيقة المقابلة مع الكلي العقلي انما تتحقق من حيث يوجد في الخارج فقط كما ان العقلي يوجد في العقل فقط على انه لا فرق
كثيرا بين الماهية لا بشرط وبين الصورة الحاصلة منها في العقل لعدم الحاجة الى الانتزاع كما يحتاج الصورة الحاصلة من الماهية بشرط في العقل اليه
هذا ثم ان الكلي الطبيعي اعني الماهية لا بشرط شيء موجود في الخارج لان الماهية بشرط شيء اعني الشخص موجود في الخارج بالضرورة والماهية لا بشرط شيء تحتها
نفس الماهية جزء منه على ما قال وهو جزء الاشخاص على ان يكون الجملة حالا من الضمير في موجود وذلك لان الشخص عبارة عن الماهية بشرط ما وما
فاذا كانت الماهية بشرط مادة كانت نفس الماهية اعني الماهية لا بشرط ما موجودة قال الشيخ في الشفا الحيوان بما هو حيوان والانسان بما هو انسان
اي باعتبار حده ومعناه غير ملتفت الى امور اخرى ليس الا حيوانا او انسانا واما الحيوان العام والحيوان الشخصي والحيوان من اعتبار انه بالقوة عام
او خاص والحيوان باعتبار انه موجود في الاعيان او معقول في النفس حيوان وشيء ليس حيوانا منظورا اليه وحده ومعلوم انه اذا كان حيوان وشيء كان
فيهما الحيوان كالجزء منهما وكذلك في جانب الانسان ويكون اعتبار الحيوان بذاته جائزا وان كان مع غيره لان ذاته مع غيره ذاته فذاته بذاته وكونه مع غيره
امر عارض له او لازم للطبيعة الحيوانية والانسانية ثم فرق هذا الحيوان بهذا الشرط وان كان موجودا في كل شخص فليس هو بهذا الشرط حيوانا ما وان كان
يلزمه ان يصير حيوانا ما لا انه في حقيقته وماهيته بهذه الاعتبار حيوان ما ليس يمنع كون الحيوان الموجود في الشخص حيوانا فان ان يكون الحيوان بما هو حيوان
لا باعتبار انه حيوان ما بل ما موجودا فيه لانه اذا كان هذا الشخص حيوانا ما موجودا فالحيوان الذي هو جزء من حيوان ما موجود كالبياض فانه وان كان
غير مفارق للمادة فهو بياضية موجودة في المادة مع انه شيء اخر معتبر بذاته وذو حقيقة وان كان عرض لتلك الحقيقة ان تقارن في الوجود امرا اخر
ثم قال بعد نفي كون الحيوان بشرط لا موجودا في الخارج كما نقلنا عنه بهذه العبارة فاما الحيوان مجردا لا بشرط شيء اخر فله وجود في الاعيان
فانه حقيقته بلا شرط شيء اخر وان كان مع الف شرط يقارنه من خارج فالحيوان بمجرد الحيوانية موجود في الاعيان وليس يوجب ذلك عليه ان يكون
مفارقا بل الذي هو في نفسه خال عن الشرائط اللاحقة موجود في الاعيان وقد اكتنفه من خارج شرائط واحوال انتهى واعلم انه ليس المراد من الاستدلال
بكون الكلي الطبيعي جزءا من الشخص الموجود على كونه موجودا انه جزء خارجي له وانه موجود بوجود على حدة وراء وجود الشخص كما هو شأن الاجزاء الخارجية
بالقياس الى المركب منها فانه لو كان المراد ذلك لزم كون الحيوان مثلا الموجود في ضمن هذا الحيوان شخصا اخر من الحيوان غير هذا الحيوان ضرورة ان كل موجود
في الخارج فهو متشخص في ذاته متعين في نفسه ممتاز عن جميع ما عداه وهو باطل قطعا وكان في كلام الشيخ المنقول انفا اشارة الى هذا الكيف وينقل
الكلام الى الحيوان الذي هو جزء لهذا الشخص الثاني فيلزم ان يكون كل شخص من الحيوان مشتملا على افراد غير متناهية منه وهذا المعنى اعني وجوب كون موجود
في الخارج متعينا في ذاته هو الذي منع كون اشتراك الكلي بين كثيرين بحسب الخارج ولزم ايضا امتناع حمل الكلي الطبيعي على ما هو جزء له ضرورة امتناع صدق
الجزء الخارجي المغاير بحسب الوجود للكل عليه بل المراد انه جزء عقلي له والمراد من الجزء العقلي للذات الموجودة في الخارج هو ان العقل يحلل تلك
الذات اليه وكلما يحلل العقل ذات الموجود اليه يجب كونه موجودا بوجود تلك الذات سيما اذا كان ماهية لتلك الذات فان ماهية الشيء هو ما به الشيء هو
هو فكيف يمكن كون الشيء موجودا مع كون ما به ذلك هو غير موجود فظهر بطلان ما ذكره المحقق الشريف من منع وجوب كون الاجزاء العقلية للموجودات
الخارجية موجودة مستندا بان العمى جزء لهذا الاعمى الموجود في الخارج مع انه ليس بموجود فيه وذلك لان العمى جزء لمفهوم هذا الاعمى الذي هو عرضي
بالنسبة الى الذات الاعمى لا الذاتية وكلامنا فيما فرض كونه ماهية الذات الموجودة كالحيوان هذا التوجيه المقام على تقدير بناء الكلام على الاستدلال بالجزئية
كما هو المشهور والمتبادر من كلام الشيخ بحسب الظاهر وظني انه لا يجب بناء المقام عليه لان الاعم المحقق الشريف وغيره وتبعهم الشارح القوشجي
من ان تحقق مذهب القائلين بوجود الطبائع في الاعيان ان اشخاصها موجودة في الاعيان ويكون الدعوى بديهية غير محتاجة الى الاستدلال

فان ذلك الزعم متصور في المقام كما سنبينه في مبحث التشخص ان شاء الله تعالى بل لان الدعوى اعني كون الطبيعة يعني الماهية لا بشرط موجودة في الاعيان حين وجود
كون الشخص اعني الطبيعة بشرط شيء موجودا في الاعيان بديهية غنية عن الاستدلال وان احتاجت الى التنبيه بالمثال يتوهم ان كون الماهية بشرط شيء موجودة
اعني احتياجها في الوجود العيني الى شرط ما وحالها مانع عن ان يكون هو نفسها الملحوظة بذاتها لا بشرط شيء ما موجودة وغرض الشيخ ليس الا ذلك التنبيه
لا الاستدلال بكون الطبيعة جزء الطبيعة بشرط ما وان كانت عبارته اعني قوله فالحيوان الذي هو جزء من حيوان ما موجود موهمة اياه وذلك لان
ظاهر هذا القول لاشتماله على حديث الجزئية وان كان دالا على ان تفرع هذا القول على كون حيوان ما موجودا انما هو لاجل الجزئية لكن التشبيه بالبياض
صريح في ان تفرعه عليه انما هو لاجل ان مقارنة حال ما غير مانعة من اعتبار الوجود الحيوان بما هو حيوان كما ان مقارنة البياض في الوجود للمادة غير مانعة عن
اعتبار وجود البياض بمجرد بياضيته فالمراد من الجزء هو جزء وحده من حيث هو شخصي اعني جزء مفهوم الشخص والغرض من اقتحام حديث الجزئية انما هو تعيين
ما هو المراد من الحكم بوجوده لا الاستدلال به عليه وكذا الحال في كلام المص وكيف لا يكون المراد هو الجزء الحد والطبيعة لا بشرط ليس بجزء حقيقة بل الجزء
حقيقة انما هو بشرط لا فليتفطن جميع ذلك قال المحقق الشريف بقي هاهنا بحث وهو انه اذا ذهب الى الذهن واحد من الافراد الشخصية لم يحصل منها
صورة كلية مطابقة لامور كثيرة بل لا بد ان يجرد ذلك الشخص عن تشخصه المانع من مطابقة الكثيرين حتى تحصل في النفس صورة عقلية مطابقة له
فكل شخص مركب في الذهن من طبيعة معروضة وتشخص عارض لها فان كان العارض والمعروض متمايزين في الوجود كان المعروض موجودا خارجيا متعينا
في ذاته حتى يتصور عروض ذلك العارض له في الخارج فهو شخص خارجي مركب في الذهن من عارض ومعروض فلا يكون في الخارج موجودا ذا تقرر هو في
ذاته كلي صورته كلية بل في الخارج موجود ذا تقرر هو في ذاته لكنه متى جرد عن تشخصه حصل في العقل صورة كلية فلذلك قال بعض الافاضل لا وجود
في الخارج الا للاشخاص واما الطبايع الكلية فينتزعها العقل من الاشخاص تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات
مختلفة واعتبارات شتى فظهر من ذلك كله ان من قال بوجود الطبايع في الاعيان ان اراد به ان الطبيعة الانسانية مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة
بين افرادها لزمه ان يكون الامر الواحد بالشخص في امكنة متعددة متصفا بصفات متضادة لان كل موجود يجب ان يكون متعينا ممتازا في ذاته غير
قابل للاشتراك فيه كما مر وان اراد ان في الخارج موجودا ذا تقرر هو في ذاته يتصف صورته بالكلية بمعنى المطابقة فهو ايضا باطل لما مر انفا وان اراد
ان في الخارج موجودا ذا تقرر وجود عن مشخصاته حصل منه في العقل صورة كلية فذلك بعينه مذهب من قال لا وجود في الخارج الا للاشخاص والطبايع
الكلية منتزعة منها فلا نزاع الا في العبارة انتهى كلام المحقق الشريف اقول نختار الشق الثالث والنزاع بيننا وبين الذاهبين معنوي فانا
نقول الصورة المجردة المنتزعة عن التشخص ماهية للفرد وهو موجود في الخارج فيجب ان يكون ماهيته موجودة والا لم يوجد الماهية من حيث هي في الخارج
ان يكون متحدة الوجود مع التشخص كما مر في كلام الشيخ من انه ليس معنى كون الحيوان الموجود في الشخص حيوانا ما ان يكون الحيوان بما هو حيوان لا باعتبار انه
حيوان ما موجودا فيه والثاني يمنع كون الماهية موجودة ويقول بوجود الافراد فقط فكيف لا يكون النزاع الا في العبارة نعم يمكن ان يقال مراد الثاني
هو ان الماهية ليس لها وجود على حدة يتوهم ان من يقول بوجودها يقول بوجود على حدة ومع يرتفع النزاع المعنوي بيننا وبينه لكن بارجاع مذهبنا الى
مذهبه كما لا يخفى ولعل هذا هو مراد شارح المقاصد حيث قال لا نزاع في ان الماهية لا بشرط شيء موجودة في الخارج الا ان المشهور ان ذلك مبني على كونها
جزء من المخلوطة الموجودة في الخارج وليس بمستقيم لان الموجود من الانسان مثلا انما هو زيد وعمرو وغيرهما من الافراد وليس في الخارج انسان مطلق وامر اخر
ومن خصوصيته هو التشخص والا لما صدق المطلق عليه ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجي المغاير بحسب الوجود للكل عليه وانما التغاير والتمايز بين المطلق
والمقيد في الذهن دون الخارج لكونه نفس المقيد ومحمولا عليه انتهى والطبيعة لا بشرط صادق على المجموع الحاصل منه ومما يضاف اليه اي على الطبيعة
بشرط شيء وهو الثاني من الاعتبارات الثلث الذي قد طوى ذكره سابقا واشار اليه هاهنا كما مر فالحيوان بما هو حيوان اعني لا بشرط شيء صادق على
هذا الحيوان وهذا الحيوان اعني الشخص والمشار اليه منه وهو المجموع الحاصل من الحيوان بما هو حيوان ومما انضاف اليه من المشخصات وهو الحيوان بشرط شيء وهذا
الكلام دليل على ان المراد من الجزء فيما مر من قوله وهو جزء من الاشخاص ليس هو الجزء حقيقة بل جزء الحد كما عرفت والكلية العارضة للماهية اي الكلي

بانه

مما هو كلي من دون ان يعتبر معه العروض قال الشيخ في الشفاء الكلي من حيث هو كلي شيء ومن حيث هو شيء يلحقه الكلية شيء فالكلية من حيث هو كلي هو
ما يدل عليه احد هذه الحدود وهذا كان ذلك انسانا او فرسا فهناك معنى اخر غير معنى الكلية الذي يلحقها كلي منطقي لان المنطقي انما يبحث عنه
من حيث هو كلي لا من حيث هو انسان او فرس ويقال للمركب من العارض والمعروض كالانسان الكلي كلي عقلي لكونه مما لا يوجد الا في العقل لما
من ان الكلية لا يعرض للطبيعة الا اذا حصلت في العقل وهما اي الكلي المنطقي والكلي العقلي ذهنيات اي هما من المعقولات الثانية
اما الاول فلما مر في الفصل الاول واما الثاني فلتركبه منه هو ايضا مثله في ذلك فهذه اعتبارات ثلثة ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة اتفق
الشارحون وغيرهم من الناظرين في الكتاب على انه اشارة الى الاعتبارات الثلث للكلي والاشبه انها اشارة الى الاعتبارات الثلث للماهية لا
المسئلة كانت فيها وحديث الكلية جملة معترضة فليتدبر **المسئلة الرابعة** في بساطة الماهية وتركبها والماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له
اي لا بالفعل ولا بالقوة وهو البسيط الحقيقي والمطلق او ما لا جزء له بالفعل وان كان له جزء بالقوة كالانواع العرضية فانها قابلة لان يحللها
العقل الى الاجزاء العقلية وهو البسيط الخارجي والغير المطلق ومنها مركبة وهي ما له اجزاء اي بالفعل وهو المركب الحقيقي والخارجي او بالقوة
وهو المركب الذهني والغير الحقيقي وهما اي الماهية البسيطة والماهية المركبة مطلقا اعني اعم من ان يكونا حقيقيين بدليل قوله
موجودان ضرورة فان ما هو ضروري وجوده هو المركب الحقيقي كالانسان والبيت والبسيط الخارجي كالسواد والبياض فانه كما ان وجود
السواد مثلا بديهي كذلك عدم تركبه من الاجزاء الخارجية وكما ان وجود الانسان ضروري كذلك تركبه من الاجزاء الخارجية واما الاستدلال على وجود
البسيط منها بوجوب انتهاء المركب اليه لكون كل كثرة مشتملة على ما هو واحد بالفعل بالنظر فهو وان كان تاما والمناقشة عنه مندفعة لكنه
بناء في دعوى الضرورة كذا الاستدلال عليه بابطال التسلسل ووصفاهما اعتباريان اي البساطة والتركيب من الامور الاعتبارية العقلية وليس في الخارج
ما يطابقهما متنافيان اي متقابلان تقابل السلب والايجاب بالمعنيين المذكورين فان كون الشيء ذا اجزاء وعدم كونه ذا اجزاء لا يصدقان
على شيء ولا يرتفعان عنه وقد يؤخذان بمعنيين اخرين وهما كون الشيء جزء الاخر وكون الاخر كلا بالنسبة اليه وح يتضايفان اي متقابلان
تقابل التضايف فالمعنيان الاولان حقيقيان والاخران اضافيان فاذا قيس البسيط الاضافي في كون الشيء جزء الاخر مع البسيط الحقيقي يكون
بينهما نسبة هي عكس النسبة التي بين المركب الاضافي والمركب الحقيقي فان البسيط الاضافي اعم مطلقا من البسيط الحقيقي فان كل ما لا جزء له يصدق عليه
انه لا جزء له لجواز كونه ذا اجزاء والمركب الاضافي بعض مطلقا من المركب الحقيقي لان كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز
ان لا يعتبر اضافته الى جزئه وهذا معنى قوله فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بامعنى واورد عليه بان البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا
اضافيا بان لا يعتبر جزء من الاجزاء فالقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع ان له جزء البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البتة مع انه
لا يلزم ان يكون جزء من شيء فضلا عن اعتبار ذلك مما لا وجه له بل النسبة بين البسيطين عموم من وجه لتصادقهما في بسيط حقيقي هو جزء مركب كالوحدة
للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا تركب منه شيء كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزء المركب اخر كالجسم للحيوان وبين المركبين
ما و ح ان لم يشترط في الاضافي اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي لا بد ان يكون له جزء فيكون مركبا اضافيا بالقياس الى ذلك الجزء وبالعكس وعموم
مطلقا ان شرط ذلك لان كل مركب بالقياس الى جزئه مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي الاضافة الى جزئه وكما يتحقق الحاجة الى الفاعل
في المركب فكذا في **البسيط** اعلم ان العقلاء بعد الاتفاق على ان وجود الممكن بالفاعل اختلفوا في الماهية قال شارح المقاصد فذهب المتكلمون الى
انها بجعل الجاعل مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة الى انها ليست بجعل الجاعل على ما عن ابن سينا منها ليس بمجعول وذهب
بعضهم الى ان المركبات مجعولة دون البسائط انتهى بطوله ووجه ذهاب المعتزلة الى ما نسب اليهم ظ فانهم ذهبوا الى تقرر الماهيات في العدم من غير فاعل و
وجه ذهاب الفلاسفة اليه فهو انهم نفوا الجعل المركب اعني جعل الماهية على ما يدل عليه دليلهم كما يأتي واما الجعل البسيط اعني كون الصادر عن الفاعل
نفس الماهية فالظ انه لا خلاف لهم فيه سواء كان ذلك بالذات او بالعرض اعني ان يكون الصادر بالذات هو نفس الماهية ويكون الوجود منتزعا منها اوان

يكون الصادر بالذات هو الوجود الخاص ويلزمه الهوية المسماة بالمهية كما مر بيانه وكلام المصنف في شرح الاشارات وما نقل من المشائين منهم ينبغي حمله على ذلك لا كما فهمه شيخ الاشراق كما مر وعلى ما ذكرنا ينبغي حمل مذهب المتكلمين ايضا على الجعل المركب كما ستحققه هذا ثم ان مستند المذهب الاول امور الاول ان على تقدير الحاجة هي الامكان وهو علته الثاني انه لو لم يكن المهية مجعولة ارتفع المجعولية مطلقا لان فرض كونه مجعولا من الوجود او موصوفية المهية فهو ايضا مهية في نفسه والمفروض انها مهية ليست بمجعول الثالث انه لا تقرر المهية في الخارج بذاتها الا مرفي نفي ثبوت المعدومات فيكون تقررها بالجاعل والجواب عن الاول ان مرجع حاجة الممكن الى الجاعل ان وجوده منزلة المهية وعن الثاني ان المجعول هو الوجود الخاص وما هو من افراد الوجود لا مهية الوجود ومفهومه وعن الثالث انه ليس تقرير المهية الا وجودها مع ان ثبوتها من لوازم الوجود لا يدل على جعل المركب الذي قد عرفت انه ينبغي ان يكون مرادهم ومستند المذهب الثاني ان كون الانسان انسانا مثلا لو كان بجعل الجاعل لارتفع بارتفاعه فيلزم سلب الشيء عن نفسه على تقدير عدم الفاعل وهو محال واجابوا عنه بمنع استحالته على طريق السلب دون العدول ورد بان السلب الصادق على الانسان حال ارتفاعه هو ان المعدوم ليس بانسان لا ان الانسان ليس بانسان والمحال استحالة سلب الشيء عن نفسه ضرورية ومستند المذهب الثالث ان شرط المجعولية الامكان المستلزم للنسبة وهي تستدعي اثنينية وهو غير متصورة في البسيط دون المركب والجواب ان الاثنينية التحليلية ومعها النسبة اللازمة للامكان انما هي باعتبار المهية والوجود وهي حاصلة للبسيط والمركب ثم انه قال شارح المقاصد ينبغي التنبيه على ما يصلح محلا للخلاف في هذه المسئلة فانه معلوم ان ليس للفاعل تاثير وجعل بالنسبة الى مهية الممكن وافرادها بالنسبة الى الوجود حتى يكون المهية مجعولة له كالوجود وان ليس للمهية تقرر في الخارج بدون الفاعل حتى يكون المجعول هو الوجود فقط بل اثر الفاعل مجعولية المهية بمعنى صيرورتها موجودة وما ذكره الامام من ان الاظهر ان المهية من حيث هي ليست مجعولة كما انها ليست موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة الى غير ذلك من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولا داخلة فيها ليس مما يتصور فيه نزاع او يتعلق بتخصيصه بالذكر فائدة ثم قال والاقرب ما ذكره صاحب المواقف وهو ان المجعولية قد يراد بها الاحتياج الى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج الى الغير على ما يعم الجزء وكلاهما بالنسبة الى الممكن من العوارض والعوارض منها ما يكون من لوازم المهية كتناهي الجسم وحدوثه ولا خفاء في ان احتياج الممكن الى الفاعل في المركب والبسيط من لوازم الهوية دون المهية وان الاحتياج الى الغير من لوازم المهية المركب دون البسيط اذ لا يعقل مركب لا يحتاج الى الجزء فمن قال بمجعولية مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة اراد ان المجعولية يعرض المهية في الجملة اعني المهية بشرط شيء وهي المهية المخلوطة ومرجعها الى الهوية وان لم يعرض للمهية من حيث هي ويحتمل ان يريد انها يعرض لها من حيث المجعولية في الجملة اي بمعنى الاحتياج الى الغير وان لم يكن بمعنى الاحتياج الى الفاعل ومن قال بعدم مجعولية المهية اصلا اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض المهية بل من عوارض الهوية ومن فرق بين المركب والبسيطة اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم مهية المركب دون البسيط وان اشتركا في الاحتياج الى الفاعل قال ولكن لم يتحقق نزاع في المعنى هذا وقال شارح المقاصد للمواقف وغيره اي فيما ذكر في المواقف بعد ان البحث عما يلحق المهية انه من لوازمها من حيث هي او من لوازم وجودها الخارجي والذهني جار في كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة وايضا كان المهيات الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم المهية الممكنة مطلقا وان فسر المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتقييد تكلفا ثم قال والصواب ان يقال معنى قولهم المهية ليست مجعولة انها في حد ذاتها لا يتعلق بها جعل جاعل وتاثير مؤثر فانك اذا لاحظت مهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل فلا مغايرة بين المهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احديهما مجعولة التي تلك الاخرى وكذلك لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تاثيره في المهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل الصافها موجودا متحققا في الخارج فان الصباغ اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا في الخارج فليست المهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل المهية في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن المهيات بالمعنى الذي ذكرناه اولا وبين اثباتها بما بينا انفا انه الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي المجعولية مطلقا وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حمل على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فان اراد بالمجعولية احد المعنيين فالفرق باطل لان المجعولية بمعنى جعل المهية تلك المهية منتفية عنهما معا وبمعنى جعل المهية موجودة ثابتة لهما معا وان اراد وكما هو الظاهر من كلامهم ان حقيقة المركب في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى انضمام

لعض

يعني اجزائها الى العقل وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب مشتركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود ونفي المجعولية بحسب المهية ويتبين
بان المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كما هذا ايضا صوابا بلا ريبة اقول وهذا الكلام لا غبار عليه الا انه ينبغي تحقيق معنى
جعل المهية متصفة بالوجود لئلا يتوهم ان المهية والوجود كلاهما حاصلان بلا جعل وان الجاعل انما يجعل احدهما متصفا بالاخر على ما يتبادر من المثال بل المراد ان
الصادر من الجاعل انما هو امر واحد يحلله العقل الى امرين ويجعل احدهما متصفا بالاخر فهذا هو معنى جعل المهية متصفة بالوجود كما مر غير مرة ثم اقول لكن
هذا الكلام ايضا يرفع النزاع فلم يحصل معنى يصلح للخلاف بل الصواب كما اشرنا اليه ان يجعل النزاع في الجعل المركب للمهية مع قطع النظر عن الوجود في
الاحتياج الى الجاعل في الوجود موضع الوفاق كما عرفت ويجعل البسيط للمهية دقيق لا يفهمه الاكثرون فمن لم يذهب الى ثبوت المهية في العدم من
المتكلمين ورأى احتياجه الى الجاعل ولم يفهم الجعل البسيط ذهب الى الجعل المركب ومن ذهب منهم الى ذلك كالمعتزلة لم ير احتياجه الى الجاعل
في غير الوجود فنفى الجعل الذي يدعيه المثبتون لعدم الحاجة والفلاسفة نفوه لكونه غير معقول والمفصل لما توهم استدعاء الجعل التركيب ولم
توهم التركيب في البسيط نفى الجعل فيه واما في المركب فيمكن ذهاب الوهم الى كون المركب غير الاجزاء فلذلك اثبت الجعل فيه هذا تحرير محل النزاع و
تحصيل موضع الخلاف واما التعيين ما هو الحق من هذه المذاهب فقد ما ذكرنا اذا عرفت ذلك ظهر كلام المص ان تاثير الفاعل انما هو في المهية لا في جعل
المهية مهية ولا في جعل الوجود وجودا كما مر في الملتقى في مبحث ماهية الحكم الى المؤثر والمركب والبسيط سواء في الحاجة الى الجاعل لكونهما ممكنتين
فالمهيات الممكنة سواء كانت مركبة او بسيطة محتاجة اليه على السواء مجعولة بالجعل البسيط بالمعنى الذي عرفت فهذا الكلام ليس اختيارا لشيء من هذه
المذاهب الثلثة صريحا وحيث اختار المذاهب الفلاسفة بالاشارة الى ما هو المراد والمعقول من الجعل كما لا يخفى وهما اي البسيط والمركب قد يقومان بانفسهما
بمعنى سلب القيام بالغير بان يكونا من المهيات الجوهرية مثال المركب الجسم ومثال البسيط العقل عند من لم يقل بجنسية الجوهر وقد يفتقران الى المحل بمعنى
ان يكون ذلك اذا كانا من المهيات العرضية مثال المركب السواد ومثال البسيط النقطة على قول المسئلة الخامسة في احكام اجزاء المهية المركبة فمنها ان جزء
المهية متقدم في الوجود الخارجي والذهني وكذا في العدم الخارجي والذهني واشار اليه بقوله والمركب مركب عما يتقدمه وجودا وعدما بالقياس الى الذهن والخارج
لكن بين التقدمين فرق من وجهين احدهما ان التقدم بحسب الوجود متقدم متحقق بالنسبة الى كل جزء واما التقدم بحسب العدم فانما هو بالنسبة الى جزء ما
وثانيهما ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع فان وجود المركب يتوقف على وجود كل جزء من اجزائه والتقدم بحسب العدم تقدم بالعلية بشرط السبق
بمعنى ان عدم اي جزء سبق لاكتفاء انعدام المركب الى عدم جزء اخر وان احتاج عدم ذلك الجزء في كونه علة تامة لعدم المركب الى سبقه على انعدام ساير
الاجزاء فان بقى لو كان عدم جزء واحد كما هو العلة ولو كان عدم جزئين معا لم يكن شيء منها علة تامة لعدم السبق بل كلاهما معا علة تامة فلا يلزم اجتماع
العلل المستقلة على المعلول الشخصي الذي هو عدم المركب الشخصي على تقدير تسليم كون عدم الامر الشخصي شخصيا وكذا الكلام في اعدام ساير العلل الناقصة فان
كلا منها علة تامة لعدم المعلول في هذا الوجه الاول على مثلا مع عدم جزء من المركب في زمان فان لم يكن العدم الفعل مدخل في عدم ذلك الجزء فعدم ذلك
الجزء هو العلة التامة لعدم المركب والا فالمجموع العدمين علة تامة له ثم انه قد قيل ان عدم الجزء هو بعينه عدم المركب ومن ثم امتنع تصور ارتفاع
الجزء مع تصور بقاء المهية بخلاف العلل فانه يمكن تصور ارتفاعها مع بقاء المهية وان كان المتصور مستحيلا كما في لوازم المهية ويلزم هذا القائل كون عدم
المركب الواحد الشخصي كليا متعددا افراده كل واحد منها عدم جزء واحد من ذلك المركب بخلاف عدم البسيط بالقياس الى عدم جزء واحد من ذلك المركب
بخلاف عدم البسيط بالقياس الى التعدد اعدام علله الناقصة اذ ليس عدمه عينه شيء من تلك الاعدام وهو اي تقدم الاجزاء على المهية علة الغناء عن المسبب
اي علة لكون الاجزاء مستغنية عن السبب حين تحقق الكل لامتناع تحصيل الحاصل فهذا الغنى عن السبب ان اعتبر في الجزء بحسب الوجود الذهني بان يكون تصديق
العقل بثبوت الجزء للمهية غنيا عن الوسط سمي الجزء بين الثبوت وان اعتبر بحسب الوجود الخارجي سمي غنيا عن السبب وهذا معنى قوله فباعتبار الذهن
بين وباعتبار الخارج غني وليس المراد الغنى عن السبب مطلقا لان الكل محتاج في الممكن بل عن السبب الجديد كما اشرنا اليه فلوازم المهية تشارك الاجزاء فيه فانها لا تحتاج
ايضا الى سبب متجدد حال تحقق المهية ولافتقاره الى تحصيل الحاصل كما في الاجزاء فيحصل للجزء خواص ثلث الاولى التقدم في الذهن والخارج والثانية للاستغناء عن الوسط

في الاثبات الثالثة الاستغناء عن الواسطة في الثبوت واحدة وهي اولى متعاكسة اي كل ما هو جزء الكل هو مقدم عليه وكل ما هو مقدم على الكل هو جزء له فيكون
خاصة مساوية مطلقة وهاهنا اشكال قوي قد تحير واخ دفعه وهو انه ان اريد بالخاصة الاولى التقدم بحسب الوجود جميعا وهو الظاهر على ما صرح به الامام فالجزء الذهني
كالجنس لا يتقدم بحسب الوجود الخارجي وان اريد ان الجزء الذهني متقدم في الوجود الذهني والخارجي في الخارجي فالعلة الفاعلية مثلا متقدمة وليست بجزء وقد اختلفوا
في التفصي عنه فذهب شارح المقاصد الى ان ما يعرض له الجزئية متقدم في الذهن باعتبار كونه جنسا او فصلا ومتقدم في الخارج باعتبار كونه مادة وتصرف فيه
المحقق الدواني فذهب الى ان الجزء هو المأخوذ مادة لا جنسا او فصلا وهي متقدمة في الوجودين وان المادة العقلية الصرفة كما في البسائط ليست بجزء حقيقة اذ لا
تركيب هناك حقيقة ولا يخفى ما فيهما وذهب المحقق الشريف الى ان الخاصة الاولى هي تقدم الجزء مع كونه محمولا فباعتبار الحمل لم توجد في الاجزاء الخارجية والعلة
وباعتبار التقدم لم توجد في اللوازم البينة فاختصت بالذاتي على الاطلاق فهو يجعل هذه الخاصة خاصة للاجزاء المحمولة لا مطلقا قال وانما وقع الاشتباه
في هذه الخاصة لانهم في بيان الخاصة المطلقة للذاتي تشاوروا الى ان التقدم مشترك بينه وبين الاجزاء الخارجية حيث قالوا الخاصة المطلقة للذاتي
هي التقدم على الماهية في الوجودين وكذا في العدمين ولم يريدوا ان الذاتي يتقدم على الماهية في الوجود الخارجي اذ لا تغاير في الوجود الخارجي بينهما بل ارادوا
ان الجزء ان كان جزءا ذهنيا وهو الذاتي كان متقدما في الوجود الذهني وان كان جزءا خارجيا كان متقدما في الوجود الخارجي فقد تعرضوا لبيان تقدم الجزء مطلقا مع انهم
بصدد بيان الخاصة المطلقة للذاتي ثم قال وان تقول انهم قصدوا كون الشيء متقدما على المركب مع كونه غير خارج عنه خاصة مطلقة للجزء مطلقا ولا ينتقض بالعلة
الفاعلية هذا كلامه ولا يخفى بعده وذهب شارح القديم الى ان المراد بتقدم الجزء على الكل تقوم الكل به فلا ينتقض بالعلة الفاعلية ورد بانه لا معنى لكونه جزءا له
الا انه يتقوم المركب به فلو كان معنى التقدم ذلك لكان تقدم الجزء عين كونه جزءا مع انه معلل به وذهب الشارح التوشيحي الى ان المراد ان الجزء متقدم على الكل في الوجود ان
ان كان بينهما مغايرة في الوجودين فان كانت المغايرة بحسب الوجودين معا كما في البيت يتقدم فيهما معا وان كانت في الذهن فقط كما في المركب العقلي يتقدم فيه
فقط لكنه بحيث لو كان له وجود خارجي مغاير لوجود الكل لتقدم عليه هذا ولا يخفى التكلف فيه وذهب سيد المدققين الى انه لا منافاة بين الاتحاد في الوجود الخارجي
وبين التقدم فانه راجع الى الاحقية في الوجود وهو لا ينافي اتحاد المتقدم والمتأخر ذاتا لجواز ان يكون نسبة الوجود اليه من حيث انه جزء احق من نسبته اليه
من حيث هو كل وقد يؤيد ذلك بما تكرر في كلام الشفاء من تقدم الطبيعة من حيث هي هي على الطبيعة الشخصية والعلية تقدم البسيط على المركب وذلك لا يتأتى
على ذلك لكون الطبيعة لا بشرط شيء متحدة بالوجود مع الطبيعة بشرط شيء فليتدبر وهذه جملة ما قالوا في هذا المقام واقول التحقيق ان تقدم جزء الماهية عليها تقدم
بالماهية وهو الذي قد مر انه قسم سادس او سابع من اقسام السبق لا التقدم بالوجود فلا ينافي الاتحاد معها بالوجود فاجزاء الماهية متقدمة عليها بالماهية سواء كانت
الماهية موجودة في الذهن او في الخارج فالتقدم بالماهية في الوجودين هي الخاصة المطلقة لاجزاء الماهية فان كل جزء فهو متقدم بالماهية على الكل في الوجودين وكل
متقدم بالماهية على الكل في الوجودين فهو جزء له فليتفطن واثنتان هما الثانية والثالثة اعم من جزء الماهية لان كل ما هو جزء الماهية فهو مستغن عن الواسطة
في الاثبات وعن الواسطة في الثبوت وليس كل ما هو مستغن عن الوسط بجزء للماهية لصدقه على اللوازم البينة وكذا ليس كل ما هو مستغن عن الواسطة في ثبوته
للماهية بجزء لها لصدقه على لوازم الماهية مطلقا سواء كانت بينة كالانقسام بمتساويين للاربعة او غير بينة ككون زوايا المثلث مساوية لقائمتين فهاتان الخاصتان
اضافيتان وليستا مطلقتين ومنها انه لا بد في المركب الحقيقي وهو ما يكون له حقيقة واحدة ووحدة حقيقية كالانسان والياقوت لا وحدة اعتبارية كالعشرة
والعسكر ومعيار الوحدة الحقيقية ان يكون المتصف بها بلوازم وآثار لا يكون عين مجموع آثار الاجزاء ولوازمها كالياقوت واحدة لا كالعشرة بواحدة
من حاجة لبعض الاجزاء الى البعض والا امتنع ان يحصل منها حقيقة واحدة ووحدة حقيقية بالضرورة كما في الحجر الموضوع بجنب الانسان ولا يكفي شمولها
اي شمول الحاجة الى الاجزاء بان يكون كل جزء محتاجا الى الآخر باعتبار واحد والا لزم الدور ومنها ان اجزاء الماهية قد تكون خارجية وقد تكون ذهنية كما اشار
اليه بقوله وقد تتميز في الخارج بان يكون لكل واحد منها وجود على حدة غير وجود الآخر فلا يحمل بعضها على بعض ولا على الكل وهذه هي الاجزاء
الخارجية كالمادة والصورة للجسم وكاجزاء البيت والسرير وقد تتميز في الذهن بان يكون كل واحد منها موجودا بوجود على حدة غير وجود الآخر مختصا
بالذهن ولا يكون كذلك في الخارج بل يكون جملة الاجزاء في الخارج موجودة بوجود واحد وهذه هي الاجزاء العقلية المحمولة كاللون وقابض البصر للسواد

واعلم

واعلم انه ليس المراد من الجزء المحمول ان يكون الجزء بما هو جزء محمولا على جزء اخر وعلى الكل لان الجزء بما هو جزء موجود بوجود مغاير لوجود الجزء الاخر ولوجود
الكل وقد مران معنى الحمل هو الاتحاد في الوجود بل المراد ان ما هو جزء يمكن ان يؤخذ باعتبار فيصير بذلك الاعتبار محمولا فما هو جزء باعتبار وهو
اعتباره بشرط لا محمول باعتبار اخر وهو اعتباره لا بشرط وبشرط لا في الاجزاء المحمولة ليس بالقياس الى شيء كما بل بالقياس الى ما يمكن
ان يضاف اليه ويصير متحد الوجود به فالحيوان بشرط لا بالقياس الى شيء من الفصل هو الجزء او المادة العقلية ولا بشرط شيء منها هو الجنس المحمول على النوع
والفصل وكذا الناطق بشرط لا بالقياس الى الحيوان هو الجزء والصورة العقلية ولا بشرط بالقياس اليه هو الفصل والمحمول ومعنى كون التركيب
في العقل لا في الخارج هو ان تميز الاجزاء بعضها عن بعض ومن الكل انما هو في العقل لكون كل منها موجودا فيه بوجود على حدة لا في الخارج لاتحادها بالوجود
فيه بمعنى كون السواد مثلا بسيطا في الخارج ومركبا في العقل هو ان جزئيته اعني اللونية وقابضية البصر غير متمايزين في الوجود الخارجي ومتمايزان في
الوجود العقلي بمعنى ان العقل اذا نظر الى السواد يجده ملتئما من جزئين ومتقوما منهما مع قطع النظر من كونها موجودة ام لا فظهر ان هناك تركيب
حقيقة من الاجزاء الا ان التميز بين الاجزاء ليس في الخارج بل في العقل فما زعم المحقق الدواني من انه لا تركيب هناك حقيقة مخالف للتحقيق
وهذا منه عجيب مع ذهابه الى ان تقرر المهية متقدم على تقرر الوجود كما مر سابقا ثم ان المحقق الشريف ذكر في التركيب العقلي من الاجزاء المحمولة اشكالا
تحيرت فيه الاوهام واختلف اراء الاعلام فمنهم من قال انه لا معنى للتركيب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا كالانسان قد حصل له معان
كالاستغناء عن الموضوع والابعاد والنمو والحس والحركة الارادية والنطق مستتبعة لمعان اخر كالتحيز والحركة في الاقطار والادراك والمشي
والتعجب فالماخوذ من المتبوعات كالجوهر والجسم النامي والحساس والمتحرك بالارادة والناطق هي الذاتيات والماخوذ من التوابع كالمتحيز والمتحرك
في الاقطار والماشي والمتعجب هي العرضيات وزعم انه سهل بهذا التحقيق تمييز الذاتيات من العرضيات الذي هو معظم اركان الحكمة وفيه بحث لان تلك
المعاني المستتبعة ان كانت داخلة في ذلك الشيء كان مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود فلا يكون شيء منها محمولا مواطاة ولا المشتق منها ذاتيا لان المشتق
من جزء خارجي يشتمل على النسبة خارجة عن المركب والمشتمل على ما هو خارج عن الشيء لا يكون ذاتيا له وان كانت خارجة عنه فكذلك بالطريق الاولى والاولى
اقوال اخر والضبط في تقريره وتحريره ان يقال الانسان مثلا يصدق عليه مفهومات كالجوهر والجسم والحيوان والماشي والكاتب والضاحك الى غير ذلك
وليس نسبة هذه المفهومات اليه على السوية بل منها ما هي خارجة عنه كالماشي واخواته ومنها ما ليس كذلك كالجوهر واخواته وهذه المفهومات التي ليست خارجة
عنه لا شك انها امور متغايرة في الذهن بحسب انفسها ووجوداتها فهذه الصور المتغايرة في الذهن اما ان يكون صور الشيء واحد في حد ذاته او لاشياء
متعددة المهية وعلى التقدير الثاني اما ان توجد تلك المهيات المتعددة بوجودات مختلفة او بوجود واحد فهذه احتمالات ثلثة لا مزيد عليها فذهب
الى كل منها طائفة الاحتمال الاول ان يكون تلك الصور لشيء واحد لا تعدد في ذاته ووجوده بل هو امر بسيط ذاتا ووجودا ينتزع العقل منه باعتبارات
شتى هذه الصور المختلفة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج مهية ووجودا وان جعلها بعينه جعله والثاني ان يكون تلك الصور
لامور مختلفة المهية الا انها موجودة في الخارج بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب مهية لا وجودا والثالث ان يكون تلك
المهيات المختلفة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول بان اجزاء المحمولة تغاير المركب مهية ووجودا والاشكال وارد على كل واحد من هذه الاقوال
اما على الاخير فلامتناع الحمل بين الموجودات المتغايرة وان فرض بينهما اي ارتباط امكن واما على الثاني فلان هذا الوجود ان قام بكل واحد من تلك
المهيات لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها لزم وجود كل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال واما القول الاول ففيه ان الصور
العقلية المختلفة كيف يجوز ان يكون مطابقة لامر بسيط في الخارج اذ مطابقة احديها له يغني عن مطابقة الاخرى وجوابه ان مجموع الصورتين مطابق
للبسيط لا كل منهما وليست مطابقة صورتين متغايرتين لشيء واحد الا في الصور المحسوسة كالمنقوشة على الجدار والموجودة في الخيال واما
الصور التي ينتزعها العقل من الجزئيات بحسب استعدادات وشروط يحصل بكثرة مشاهدة النفس للجزئيات وقلتها وتنبهها لما بينها من مشاركات ومباينات
بينها فلا يتأتى فيها وهذا هو القول المنصور وعليه المحققون الى هنا تحصل كلام الشريف وانت خبير بان هذا القول الاخير راجع الى نفي

التركيب حقيقة كما ذهب اليه المحقق الدواني ولا يخفى ضعفه فيه وبعيد ان يكون مختار المحققين واما آخره فهو القول الثاني من هذه الاقوال ولا يرد عليه
ما اورده اذ الوجود والقيام لها بالمهية اذ القيام هو وجود شئ في شئ ولا وجود للوجود بل الوجود هو كون المهية لا امر قائم بها وليس بين حقيقي الوجود
بمجرد الاضافة الى المهية ليلزم كون وجود هذا غير وجود ذلك بلا رتبة كما صرح ذلك فلا استبعاد في ان يكون كون واحد كونا لامور متكثرة متحدة
بهذا الكون الواحد ولا يلزم ايضا وجود الكل بدون وجود الجزء اذ وجود الكل بعينه هو وجود الجزء ثم العجب ان المحقق الدواني مع كونه معاندا بما ينفي
التركيب حقيقة في غير موضع اختار هاهنا القول الثاني حيث قال فان قلت ما الذي تختاره من هذه الاحتمالات قلت الاجزاء الحقيقية اعني المادة
والصورة موجودتان بوجودين متغايرين ولا يحمل على المركب والجنس والفصل موجودان بوجود واحد وهو وجود الكل ثم انه تفصى عما اورد على هذا
القول من لزوم وجود الكل بدون الجزء وقيام العرض الواحد بامور متعددة بان طبيعة الجنس الماخوذة لا بشرط الفصل لا تغاير الفصل اصلا لا
في الذهن ولا في الخارج فان الحيوان لا بشرط شئ اذا انضم اليه ما ينضم اليه فانما ينضم اليه من حيث انه بعينه وتحصيله لا من حيث انه امر تحصل بها ثالث
كما صرح به الشيخ في الشفاء فالوجود انما يعرضهما من حيث الوحدة لا من حيث هما اثنان هذا ثم ان الظاهر ان القول الذي ذكره المحقق الشريف اولا ليس
بواحد من هذه الاقوال الثلثة لانه حيث اعتبر فيه حصول تلك المعاني مستتبعة في الخارج كما هو المتبادر ويدل عليه ما ابطل به الشق الاول من الترديد في
البحث عليه من لزوم كونه مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود فلا يمكن ان يكون بواحد من القولين الاولين وحيث لا معنى للتركيب فيه الا ذلك ولا
كون تلك المعاني داخلة في ذلك الشئ فلا يكون هو القول الثالث المخالف للسببية اي تركيبه تركيبا من المركب من الاجزاء الخارجية بل الظاهر انه
اراد ان تلك المعاني خارجة عنه الا انها لما كانت متبوعة ومتقدمة على سائر المعاني سماها بالذاتيات كما هو زاوج فلا وجه عن ذلك للتعرض للشق الاول
بل ينبغي حمله على جعله الشق الثاني ثم ابطاله بما ابطله فهذا القول على رده قدس سره في رده اما داخل في هذه الاقوال الثلثة وذلك بناء على الشق الاول
واما خارج عنه لكنه غير معتبر عنده في الاقوال وذلك بناء على الثاني فلذلك حصر الاقوال في الثلثة فتدبر ثم ان الشارح التوضيحي اعتقاد ما ذكر في ابطال
هذا القول وهو قوله قدس سره المشتق من جزء خارجي مشتمل على نسبة خارجة والمشتمل على ما هو خارج عن الشئ لا يكون ذاتيا له ان اجزاء المحمولات لا يكون مفهومات
للمشتقات ولقد اصاب في ذلك وما ذهب اليه المحقق الدواني من ان المفهوم المشتق كالابيض لا يشتمل على النسبة بل هو معنى بسيط يعبر بالفارسية سفيد ولا يدخل
في مفهومه الموصوف لا عاما ولا خاصا وانه ليس بين الابيض والبياض مغايرة الا بالاعتبار فاذا اخذ بشرط لا كان بياضا واذا اخذ لا بشرط كان ابيض
كما ان طبيعة الجنس جنس ومادة باعتبارين قال وهذا هو تحقيق الفرق بين العرض والعرضي لا ما يتخيل من ان الفرق بينهما بالذات تكلف طويل ونف
لما صرح به الشيخ وان كان هو لا يبالي بذلك وسيد المدققين ايضا يوافقه في ان المراد من المشتق معنى بسيط لا يدخل فيه الذات والنسبة بالفعل ولكن
يخالفه في انه لا يجعله مفهوم المشتق بل هو عنده معنى آخر يعبر عنه بمفهوم المشتق فيدخل الذات والنسبة في التعبير لا في المعبر عنه هذا ومنها
انه اذا اعتبر عروض العموم وعروض مقابله يعني الخصوص لاجزاء المهية وعدم عروضهما لها فقد تتباين اي لا يصدق بعضها على بعض وقد تتداخل
اي تتصادق فالمراد بالمداخلة ما يكون بينهما تصادق في الجملة فيشمل المتساوية والاعم والاخص مطلقا ومن وجه ايضا كما صرح به شارح المقاصد وهذا
بحسب الاحتمال واما بحسب ما يطابق الوجود فاجزاء المهية الحقيقية اذا كانت متداخلة لا يكون الا الاعم والاخص مطلقا كالحيوان والناطق للفرس او
من وجه كالحيوان والناطق للانسان لتحقق النطق في بعض الملكية على ما هو المشهور وعند الشيخ انه فيهم بمعنى آخر واما تركيب المهية الحقيقية من الاجزاء
المتساوية فغير متحقق كما سيأتي الطالب ومثاله من الماهية الاعتبارية المركب من النامي والمغتذي وكذا من الحساس والمتحرك بالارادة فهذه حال
اجزاء المتداخلة واما المتباينة فاما متماثلة كما في العشرة من الاحاد واما متخالفة محسوسة كما في البلقة من السواد والبياض او معقولة كما في الجسم من الهيولى
والصورة كما في العدالة المركب من العفة والحكمة والشجاعة او مختلفة كما في الانسان من البدن المحسوس والنفس المعقولة وقد يقسم المتباينة الى ما يكون
للشئ مع ما في نسبة من الاضافة الى الفاعل كالعطاء فانه فائدة مقرونة الى الفاعل والى القابل كالفطوسة لتقعر في الانف او الى الصورة كالاقطس
الانف فيه تقعر او الى الغاية كالخاتم فانه اسم لحلقة مقرونة بما هو غاية لها وهو التزين بها او الى ما يكون للشئ مع اضافة له الى الكل كالكي

والرازق والرابما يكون للشيء مع الاضافة الى ما هو غير شيء من علة او معلول وباعتبار جنس الاجزاء اما وجودية كالنفس والبدن او عدمية كسلب ضرورة الوجود
والعدم الامكاني او مختلطة من الوجودي والعدمي كالبقية وعدم المسبوقية الاولية وايضا اما حقيقية في العشرة من الاحاد او اضافية كما في الاقرب والابعد
فانهما مركبان من اضافة عارضة لاضافة اخرى او مختلطة منهما كما في السرير فانه مركب من الخشب والترتيب النسبي ومنها انه توخذ اي الاجزاء المتداخلة ولهذا وبعلم
اخرها من المتباينة مع كون الاخير هو العكس كذا ذكره الشارح القوشجي موادا يعني بعبير بشرط لا فيسمى موادا ان كانت ماخوذة من الاجناس وصورا ان كانت
ماخوذة من الفصل فذكر المواد فقط سلوك بطريق الاكتفاء كما ذكره المحقق الدواني وقد توخذ محمولة وذلك اذا اعتبرت لا بشرط شيء وقد عرفت ذلك غير
مرة متعرض لها اي الاجزاء المحمولة الجنسية والفصلية منحصرة فيهما لان الجزء المحمول اما ان يكون مشتركا بين الماهية وما يخالفها من الماهيات او لا بل يكون
مختصا بها وعلى الاول فاما ان يكون تمام المشترك بينهما وهو المراد من الجنس او يكون بعض المشترك بينهما وهو غير الماهية في الجملة كالثاني فظ وهذا الثاني الذاتي
المميز فظ هو المراد من الفصل وبيان ذلك مشهور في كتب المنطق وفي هذا الكلام اشارة الى الاجزاء الماخوذة موادا وصورة والماخوذة جنسا وفصلا بالذات وكون
تغايرها بالاعتبار فقط على ما هو المشهور من الاجزاء العقلية انما توخذ من الاجزاء الخارجية فيما هو مركب خارجي فالجنس ماخوذ من المادة والفصل ماخوذ من الصورة
وسيأتي عنقريب كلام متعلق بهذا وجعلاهما اي الجنس والفصل واحد اي اتحادهما في الوجود والا لامتنع الحمل وكون المجعول هو الماهية باعتبار الوجود كما مر والجنس
كالمادة في ان المركب حاصل معهما بالقوة وهو معلول للفصل والفصل كالصورة في ان المركب حاصل معهما بالفعل وهو علة للجنس وهذا اشارة الى الحاجة التي يجب
تحققها بينهما لصحة تركيب الماهية واحدة وحدة حقيقية منهما وبيان ذلك على ما حققه المحقق الشريف وغيره ان الطبيعة الجنسية كالحيوان مثلا اذا حصلت في العقل كانت
امرا مبهما مترددا بين اشياء متكثرة هو عين كل واحد منها بحسب الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحد من تلك الاشياء فالعقل علة لصفات الجنس
في الذهن وهي التعيين وزوال الابهام ولتحصل اعني الانطباق على تمام الماهية فيكون الفصل علة للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات وعليته له
بهذا المعنى بديهية بعد تعقل الطبيعة الجنسية والفصلية على ما ينبغي وتوهم كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن ظ والا لم يعقل الجنس الا مع فصل وكذا
توهم كونه علة لوجوده في الخارج والا لتغاير في الجعل والوجود وامتنع الحمل بالمواطاة وما لا جنس له لا فصل له بناء على ان المراد بالفصل هو احد الجزئين الذاتي
التي يحصل الشيء وغيره مما ذكر في جنبه صرح بذلك الشيخ في الشفاء كما سيأتي فلا شيء من الامرين الملتئم وبين اللذين يعرض مركب ماهية منهما يفصل له
بهذا المعنى فان قلت احد الامرين لازم وهو حصلان حصر الاجزاء المحمولة في الجنس والفصل كما مر او تجويز تحقق الفصل فيما لا جنس له وذلك لان المراد من الفصل
كما ذكرته كان الحصر ممنوعا ولو كان الاعم منه كان التجويز لازما قلت اذا عرفت وجوب الحاجة وتحققت انها غير معقولة من الاجزاء العقلية الا باللوازم المذكور
اضمحل عندك المنع المذكور وصح الحكم بلا شبهة وكل فصل تام اي فيما هو معتبر في الفصل وهو التحصيل والتمييز كما اشرنا هو الفصل القريب لا محالة لكون البعيد غير
واف بتمام التحصيل والتمييز كما لا يخفى فهو واحد اي لا يمكن تحقق فصلين قريبين لماهية واحدة وذلك لان التحصيل والتمييز قد تما باحدهما فيغني الاخر عنه لا محالة
نعم وبما لا يكون لماهية الفصل الحقيقي معلومة الا باعتبار عوارضها فيدل عليه باقرب عوارضها ويوضع مكانه ويطلق عليه الفصل تسامحا كالناطق ذاته وضع
مع الفصل الحقيقي للانسان لانه اقرب اليه من باقي عوارضه كالمتعجب والضاحك فاذا اشتبه الحال في تقدم احد العارضين على الاخر يوضعان معا مكانه
كالحساس والمتحرك بالارادة وبالقياس الى الفصل الحقيقي للحيوان اذ التحقيق عدم ظهور تقدم احدهما على الاخر ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة
ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما جنسا للاخر فيكون بينهما اما عموم من وجه وهو ظ او مطلق ويكون الاعم عرضيا للنوع الذي يكون الاخص
جنسا للماهية بالقياس اليه والا لم يكن الاخص تمام الذاتي المشترك فلم يكن جنسا او مساو او يكون كل منهما عرضيا لما الافراد له من الانواع التي بازاء
الماهية والا لم يكونا او احدهما تمام الذاتي المشترك وبيان امتناع ذلك انه لو كان للماهية الواحدة جنسان في مرتبة واحدة لكان الكل منهما فصل يحصل تحصيل
كل منهما نوعا على حدة وذلك ضروري بعد تصور الاطراف على وجهها فيلزم ان يكون ماهيتين لا ماهية واحدة ولعل التصريح بما خذ ذلك الامتناع
والاشارة الى ظهوره فيده بقوله لماهية واحدة مع ظهور كون المراد ذلك خلا تركيب عقلي الا منهما معا اي لابد في كل مركب من الاجزاء العقلية من
تحقق الجنس والفصل معا ولا يجوز ان يكون اجزائه منحصرة في احد القبيلين وذلك لانه لما ثبت ان ما لا جنس له لا فصل له بين امتناع انحصار

الاجزاء في العقل ولما ثبت انه لا وجود لجنسين الا ويكون احدهما جزءا للآخر ثبت امتناع الانحصار في الاجناس وذلك لانه لا بد في المركب من تحقق امرين لا
يكون احدهما جزءا للآخر بالضرورة ويجب تناهيهما علل ذلك بلزوم التسلسل لكون الفصول عللا والاجناس معلولات واورد عليه بانه لا ترتب ههنا لا
بين الاجناس فقط ولا بين الفصول فقط حيث لا علية بين احاد واحد من القبيلين ولا ترتب ايضا بين الاجناس والفصول اذ ليس الترتيب الذي
دل البرهان على استحالته ان يكون لكل واحد من السلسلة معلول الا نهاية وعلة للاحقة وليس الامر ههنا كذلك اذ ليس شيء من الاجناس علة ولا شيء من الفصول
بمعلول ويمكن ان يراد بالتسلسل ههنا ترتب الاجناس بعضها مع بعض بناء على ان البعيد يجب كونه للقريب والجزء علة فيترتب من الاجناس سلسلة
من العلل والمعلولات ولعدم جريان ذلك في الفصول اذ ليس الفصل العالي جزءا للفصل السافل تمسك فيها بوجوب كون الفصل التام في كل مرتبة من مراتب
الاجناس متناهية كانت الفصول متناهية فاورد على الوجهين انه انما يتم شيء منهما لو كانت الاجزاء المحمولة متغايرة بحسب الوجود والا فلا علية ولا
تقدم بحسب الخارج فالوجه في تعليل هذا الحكم التمسك بلزوم امتناع تعقل كنه الماهيات مع كون الكلام في الماهيات التي يمكن تعقلها بالكنه كذا في الحواشي الشريفة
واحوال كلام الشيخ في الشفاء التفاصيل كل ما له ترتب بالعموم والخصوص يمتنع عدم تناهيه حيث قال تناهي الصعود ان الصورة التامة للشيء وحدة والكثرة يقع فيها نحو الخصوص والعموم وان العموم والخصوص يقتضي الترتيب الطبيعي وما له ترتب طبيعي قد علم تناهيه فليتدبر وقد يكون منهما اي من الجنس والفصل
عقلي وطبيعي ومنطقي كجنسهما اي كما كان ما هو جنس لهما في الكلي كذلك كما عرفت ويمكن ان يكون المراد كما قال الشارح القديم وفصله المحقق الشريف ان المفهوم
الكلي الذي جنس لهما بل الجنسية يعرض له الكلية بالقياس اليها فهناك معروض هو مفهوم الكلي مطلقا او يسمى كليا طبيعيا وعارض هو مفهوم الكلي العارض
لذلك المطلق بالنسبة الى مفهومات الكليات الخمس ويسمى كليا منطقيا ومركب من المعروض والعارض يسمى كليا عقليا والفرق بينه وبين الاول هو ان مفهوم
الكلي في هذا الاعتبار بمنزلة طبيعة من الطبائع كالحيوان مثلا ويتصف بالكلية والجنسية بالنسبة الى مفهومات الخمس وفي الاول مفهوم الكلي عارض لطبائع غير محصورة
وهذا العارض يسمى كليا منطقيا وكل واحد من معروضاته كليا طبيعيا والمجموع المركب منهما كليا عقليا بل هذا لانه قد اعتبر فيه مفهوم الكلي من حيث هو كلي
صادق عليها وهو المناسب لقوله كجنسهما بخلاف الاول كما لا يخفى وايضا فيه دقة وغرابة دون الاول مع تقدم ذكره وان كان الاول احسن مطابقة للمحمل
كما لا يخفى ومنهما عوال وسوافل ومتوسطات اما الجنس فلانه قد يكون لماهية واحدة اجناس متعددة بعضها جزء لبعض فما هو جزء يكون اعم مما هو جزء
منه واعم فالجنس العالي ما يكون جزء الجنس اخر ولا يكون جنسا اخر جزءا له والجنس السافل ما يكون جنسا اخر جزءا له ولا يكون هو جزءا لجنس اخر والجنس
المتوسط ما يكون جزء الجنس اخر وجنس اخر ايضا جزءا له واما الفصل فليس الترتب فيه كالترتب في الاجناس اذ لا يكون فصل جزء الفصل اخر بل الترتيب
فيه متحقق بما اشار اليه بقوله وفصل كل جنس يكون في مرتبة يعني فصل الجنس العالي يسمى عاليا وان فصل السافل سافلا والمتوسط متوسطا فالترتيب في الفصل
تابع للترتيب في الاجناس وكذا الافراد الذي هو مقابل للترتب يكون في الفصل تابعا للافراد في الجنس ولهذا اكتفى بذكر افراد جنس فقط ومن الجنس
ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته فانه يظهر منه قياسا على ما ذكره في التركيب ان الفصل المفرد ما هو فصل للجنس المفرد وهما اي الجنس والفصل
اضافيان اي معقول كل شيء منهما بالاضافة الى شيء اخر فان الجنس جنس بالقياس الى النوع وكذا الفصل فصل بالقياس اليه وقد يجتمعان في شيء واحد فيكون
جنسا وفصلا معا وذلك الشيء كالحس فانه جنس للسمع والبصر وفصل للحيوان مع التقابل اي مع كون كل منهما مقابلا للاخر فان الجنس مقول في جواب
ما هو والفصل لا بد ان لا يكون مقولا في جواب ما هو لكن ذلك الاجتماع ليس من جهة واحدة وبالقياس الى شيء واحد بل من جهتين وبالقياس الى شيئين فان
جنسية الحس بالقياس الى السمع مثلا وفصليته بالقياس الى الحيوان ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل بان يكون جنسا له والا لكان مقوما له وجزءا منه
فلا يكون الفصل محصلا للجنس قال المحقق الشريف وقد يتوهم جنس الفصل مما لا يعقل اذ لو كان له جنس لكان مشتركا بين الماهية ونوع اخر تحقيقا الاشتراك في جنسية
فان كان تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع كان جنسا للماهية وان كان بعضا من تمام المشترك بينهما كان فصلا لجنسها كما تقرر ولا شيء من الجنس اجزاء
بداخل في الفصل والا لم يكن المجموع فصلا فالحقيقة بل الجزء الاخر واليضا لو كان الجنس او شيء من اجزائه داخلا في الفصل لزم اعتبار جزء واحد في
الماهية مرتين وانه باطل قطعا وبذلك يظهر ما ذكره من ان الجنس لا يكون جنسا بالنسبة الى الفصل بلا شبهة انتهى واعلم ان هذا وامثاله امور
واحد

وامحه جدا فلا ينبغي ان يفتر فيما يذكر في مثل هذا المقام واذا نسبا اي الجنس والفصل الى ما يضاف اليه اي النوع كان الجنس اعم مطلقا من النوع
والفصل مساويا للنوع وانت خبير بان هذا الحكم بالفصل القريب بخلاف اعمية الجنس فانها شاملة للقريب والبعيد كذا في الحواشي الشريفة واجاب
عنه ان رح القوشجي واللهم اعتبر الفصل التميز عن جميع الاغيار فالفصل البعيد للماهية انما هو في الحقيقة فصل لما هو فصل قريب له من جنسها
وانما يقال له فصل للماهية باعتبار انه فصل لجنسها وهو بعيد لان فصل الجنس لا شك انه جزء للنوع حقيقيا وهو بالنسبة الى النوع لا بد ان يكون اما
جنسا حقيقيا او فصلا حقيقيا على ما قيل واقول بل التحقيق ان كل فصل للماهية فهو مساو لها من حيث هو مميز لها وان كان اعم منها لا من حيث انه جنسية
فان الحساس مثلا انما يميز الانسان من حيث انه حيوان لا من حيث انه انسان وهو مساو للانسان من حيث هو حيوان وان كان اعم منه من حيث هو انسان
فليتدبر **مباحث متعلقة بهذه المسئلة البحث الاول** قد اشتهر فيما مر ان المشهور ان الاجزاء العقلية فيما هو مركب خارجي مأخوذة من الاجزاء الخارجية في
يعني ان الجنس مأخوذ من المادة والفصل مأخوذ من الصورة وزعم صاحب المحاكمات وتبعه المحقق الشريف ان هذا المشهور باطل لان تركيب الماهية من الاجزاء
الخارجية والمحمولة ممتنع واللازم ان يكون لماهية واحدة حقيقيتان مختلفتان بيان ذلك انه لو جاز ذلك فلا شك انه اذا حصلت الاجزاء المحمولة في العقل
حصلت فيه ماهية المركب فلو كانت الاجزاء الخارجية ايضا وحصلت تلك الاجزاء في العقل كانت الماهية حاصلة ايضا اذ لا معنى لحصول الماهية في العقل الا حصول
جميع اجزائها فيه وقد مر سابقا تصريح الشيخ في الحكمة المشرقية باب التعريف بمجموع الاجزاء الخارجية تحديد تام حيث لم يبق جزء الا فنقول ان لم يشتمل
تلك الاجزاء المحمولة على الاجزاء الخارجية لم يحصل منها صورة مطابقة لماهية المركب وان اشتملت عليها فان لم يشتمل على امر زائد مما هو اجزاء خارجية
للمركب كانت الاجزاء الخارجية بعينها هي الاجزاء العقلية فلا يكون احديهما محمولة والاخرى غير محمولة وان اشتملت عليه كانت الماهية الملتئمة من مجموع
تلك الاجزاء حقيقة اخرى غير الملتئمة من الاجزاء الخارجية فيكون لشيء واحد ماهيتان مختلفتان لا يقال نختار انها لا تشتمل على امر زائد ومع ذلك الفرق
بينهما حاصل فان الاجزاء المحمولة مشتقات والخارجية مبادئها لانا نقول ما يحمل عليه المشتق دون المبداء من النسبة لا يصح ان يكون معتبرا في الجزئية
ضرورة كون النسبة خارجية فلا يحصل الفرق على انه لو كان معتبرا في الجزئية لاشتملت المحمولة على امر زائد هذا خلاصة ما تمسكا به في امتناع كون الشيء ذا
اجزاء عقلية وخارجية معا وانت خبير بضعف هذا التمسك فانك قد عرفت ان الجزء المحمول بما هو محمول ليس بجزء حقيقة لامتناع الحمل فيما هو جزء حقيقة
بل هو جزء الحد وحد الشيء ليس ماهيته بل الدال على ماهيته فالاجزاء المحمولة مشتملة على امر زائد بالاعتبار وهو اعتبار لا بشرط وهو داخل في الحد خارج عن الماهية
وغير مشتملة على امر زائد بالذات بل هي بالذات عين الاجزاء الخارجية في المركب الخارجي بالحق ان كل مركب خارجي من الاجزاء المحمولة مركب من الاجزاء الغير
المحمولة التي هي الاجزاء الحقيقية له اما في الخارج وهي المادة والصورة الخارجيتان واما في العقل فقط وهي المادة والصورة العقليتان فكل مركب من الاجزاء
الخارجية اعني المادة والصورة الخارجية سواء كانت مادة واولى او ثانية مركب من الاجزاء المحمولة اذ ليس المراد من الاجزاء المحمولة ههنا الا تلك مأخوذة
لا بشرط ففي السرير مثلا الخشب جزء مادي والهيئة جزء صوري فاذا اخذ لا بشرط وقيل خشب ذو هيئة مخصوصة يحصل حد السرير المؤلف من جنسه
وهو الخشب المأخوذ لا بشرط وفصله وهو الهيئة المخصوصة المأخوذة كذلك ولا يشتمل على امر زائد على ما هو معتبر في تقوم حقيقة السرير سوى الاعتبار
المذكور الذي هو داخل في الحد وخارج عن المحدود ولا يلزم من ذلك ان يكون الحاصل في الذهن من الحد غير مطابق لحقيقة السرير ولا يكون للسرير حقيقتان
مختلفتان **البحث الثاني** قد مر مرارا ان الاجزاء الخارجية موجودة في الخارج بوجودات متعددة ولذلك امتنع الحمل فيما بينها بخلاف الاجزاء العقلية
فانها موجودة في الخارج بوجود واحد ولذلك يحمل بعضها على بعض لكون مناط الحمل هو الاتحاد في الوجود فالمادة والصورة موجودتان بوجودين اثنين
والجنس والفصل بوجود واحد وهذا هو المشهور وما اطبق عليه الجمهور وقد خالف في ذلك سيد المدققين فزعم ان المادة والصورة ايضا موجودتان
بوجود واحد كالجنس والفصل وذهب الى ان التركيب على قسمين احدهما التركيب الانضمامي وهو ان ينضم شيء الى شيء اخر ويكون لكل منهما وجود
على حدة في المركب منهما حتى يكون في المركب كثرة بالفعل كتركيب البيت من اللبنات وتركيب الانسان من الاجزاء المائية والهوائية والثاني التركيب
الاتحادي وهو ان يصير الشيء عين شيء اخر ومتحدا معه ويكون كلاهما في المركب بوجود واحد يحمل كل منهما على المركب منهما كصيرورة زيد كاتبا وهما ذات واحدة

في الخارج ومعنى التركيب فيه ان العقل يقسم ذلك الواحد الى قسمين نظرا الى ان احد الجزئين قد يكون موجودا ولا يكون الجزء الاخر ثم يصير عينه والى انهما
قد يكونان امرا واحدا ثم قد ينعدم ذلك الامر الواحد من حيث انه عين احدهما ويبقى من حيث انه عين الاخر كالجسم والنامي فانهما امر واحد اعني الشجر
ثم اذا قطع انعدم من حيث انه عين النامي ويبقى من حيث هو عين الجسم وتركيب الجسم من الهيولى والصورة من هذا القسم قال ولنجعل البيان حصول صور
في الهيولى الثانية مع صورتها التي علينا سائر الهيولى كالمرح صورة فنقول ان الاجزاء العنصرية ليست حاصلة بالفعل في المواليد مثلا في
الياقوت جزء ناري بالفعل والا لكان ذلك الجزء بعينه نارا او ياقوتا اما الاول فظ واما الثاني فلكون حلول الصورة الياقوتية في مادتها سريانيا على
ما اطبقوا عليه وكيف يكون الجزء الناري موجودا فيه بالفعل ولا ينطفى في الزمان الطويل مع صغر حجمه وعي ورثة للاجزاء المائية فاذن تركب المواليد
من الاجزاء العنصرية من صورة ليس من قبيل القسم الاول بل العناصر ينقلب غذاء والغذاء اخلاطا والاخلاط نطفة والنطفة علقة والعلقة مضغة
وهكذا شيئا فشيئا الى ان ينقلب حيوانا وليس باحوال بل في هذه الانقلاب باقيا بالفعل مع اللاحق حتى يكون فيه كثرة بالفعل نعم العقل ان يقسم كل
واحد منها بحسب اثاره وخواصه الى اقسام بعضها مادة له باعتبار وجنس باعتبار اخر وبعضها صورة له باعتبار وفصل باعتبار اخر ويعضد ذلك ما ذكره
الشيخ في بعض كتبه من ان الهيولى والصورة واحدة بحسب الذات متعددة بحسب المفهوم وبامثال ذلك من غيره مما يدل على ان الهيولى ليست بحسب وجودها الا
بالقوة وبانه لو كان تركب الجسم منهما على ان يكونا ذاتين حاصلين فيه بالفعل لم يصح تعريف الصورة بانها ماهية الجسم لكن الشيخ عرفها بحيث قال في طبيعيات الشفاء
وصورته اي صورة الجسم هيئة التي بها هو ما هو ودتهم الشيخ الى صل الماهية واما اذا كان تركيب الجسم منهما على ما ذكرنا من كونهما ذاتا واحدة صح تعريفها بانه
هذا الامر الواحد هو صورته غاية الامر ان للعقل ان ينتزع منه امرا مبهما قد طار عين الامر الواحد الموجود في نفس الامر ويعتد عليه اليه بانه لو كانت المادة
والصورة ذاتين مختلفتين في الجسم في الخارج لامتنع صدق المادة عليه باي اعتبار اخذ بما نقل عن بعض المحققين من ان الاجزاء المتغايرة بحسب
الوجود الخارجي يمتنع حمل بعضها على بعض وعلى المركب فان المتمايزين في الوجود الخارجي وان فرض بينهما اي ارتباط يمتنع ان يقال ان احدهما هو الاخر
بالبديهة لكن المادة يحمل على المركب اذا افرد بنوع بصير حيث فان قلت قد صرح القوم بان الصورة علة للهيولى ومع الاتحاد لا يتصور ذلك اجاب
بان العلية المذكورة ليست من حيث انهما واحد بل اذا صار هذا الواحد كثيرا ابتعمل العقل يحكم بعلية بعضها لبعض ولا حجر في ذلك كالطبيب المعالج النفس
كالمدينة المقتضية لعوارضها المحولة مواطئا عليها فان قلت ما ذكرت انما يتم في المركب المنتسب الى الاجزاء كالياقوت اذ هناك امر واحد بالفعل يجوز ان
يكون مادة وصورة باعتبارين واما المركب الخير المنتسب الى الاجزاء كالمرتبي فلا يتصور فيه ذلك ضرورة اشتماله على اجزاء مختلفة الحقايق كالعظم واللحم
الى غير ذلك فكيف يكون امرا واحدا العليحدة بل هو بعض تحليل من موجود واحد وكذا سائر اجزائه كما في الياقوت غاية الامر ان الاجزاء التحليلية المفروضة
في الياقوت متحدة الحقيقة وفي المرتبي مختلفها كان الاجزاء التحليلية المفروضة في الكيفية الواحدة التي يقع فيها الحركة الكيفية انواع مختلفة
وكذا في الكثرة الواحدة كفلك الثوابت اذ بعضها جرم الفلك وبعضها كواكب مختلفة الحقايق ويستشهد بقول بهمنيار في التحصيل من ان الاجزاء في
الحيوان والنبات بالقوة لان كل ما يكون وحدة بالفعل فالاجزاء فيه بالقوة فان قلت فكيف يقول في الانسان المركب من البدن والنفس من جوهر
مجرد كيف يتصور الاتحاد بين المادي والمجرد فيلزم تجرد الجسم او تجرد المجرد اجاب بمنع لزوم ذلك اذ ليس هناك مادي بالفعل ومجرد بالفعل
ليلزم من صيرورتهما متحدا ذلك بل الانسان امر واحد طبيعي يحلله العقل باعتبار بعض اثاره بقبول الابعاد والنمو والحس التي يقتضي تلبسها لان يكون
له مقدار وحيز ووضع الى جوهر قابل الابعاد نام حساس هو البدن المادي وباعتبار بعض اخر منها كادراك الكليات الذي لا يقتضي تلبسه لان يكون
له المقدار والحيز والوضع الى جوهر مدرك للكليات هو النفس المجردة وكما جاز ان ينقلب الحيوان الى ما يبقى معه بعض صفاته دون بعض كما مات الفرس
ويبقى فيه المقدار والشكل دون النمو والحس كذلك جاز ان ينقلب الانسان الى ما لا يبقى معه المقدار والوضع والتحيز ويبقى ادراك الكليات ويخرج
ذلك المجرد الذي كان فيه بالقوة الى الفعل ولا دليل على امتناع ذلك هذا خلاصة ما تمسك به في هذه الدعوى وذب عنها وقد تلخص خلقناه
غاية التلخيص وقررناه نهاية التقرير ولا يخفى فيه من وجوه الفساد اما اولا فلان ما صوره من معنى التركيب الاتحادي ليس تركيبا اصلا اذ لا يتوهم احد به

زيد

زيد والكتابة وبالجملة لا معنى للتركيب بين مفهومين متصادقين اذ التركيب لا يكون الا من الاجزاء ولا تصادق بين الاجزاء بما هي اجزاء كما مر مرارا واما
ثانيا فلان كونه حلول صور المواليد في موادها سريانيا لا يقتضي حلولها في كل جزء من اجزاء العناصر بانفراده فان مادتها ليست الا مجموع العناصر من حيث
هو مجموع والسريان فيها لا يقتضي سوى الحلول في كل جزء بجميع الاسطة وسيأتي فيه كلام في مبحث المزاج واما ثالثا فلان الانقلاب لا يقتضي سوى عدم بقاء
صورة السابقة كصورة الغذاء مع اللاحقة كصورة الاخلاط لا عدم بقاء المادة بل يجب بقاء المادة والا لم يكن انقلابا ووجوب بقاء المادة مع
فساد الصورة دليل قاطع على مغايرتهما للقطع بامتناع اتحاد ما يفنى مع ما يبقى واما رابعا فان مبنى كون الهيولى والصورة واحدة بالذات متعددة
بالمعنى على ما فصل من الشيخ هو انهما ليسا بجزئين متباينين في الوضع لاتحادهما حقيقة كيف ولو كان كذلك لصح حمل احدهما على الآخر وكون الهيولى بالقوة
لا يدل على اتحادها مع الصورة بل الامر بخلاف ذلك واما خامسا فلان الحمل بين المادة الصائرة جنسا باعتبار وبين المركب ليس بسبب الربط
ليتنافى ما نقل من بعض المحققين بل بسبب انها يصير بعد اعتبارها جنسا متحدا مع المركب كما سبق في الفرق بين الجنس والمادة واما سادسا فلان
تحقق العلية والمعلولية لا يمكن بالضرورة الا بين المتغايرين حقيقة ولو بالجهة المتكثرة كما في الطبيب المعالج لنفسه لا مطلقا واما سابعا فلان القول
باتحاد الاعضاء الحيوانية مع ما فيه يستدعي حمل بعضها على بعض فيلزم كون العظم لحما والرجل رأسا الى غير ذلك واما حديث اجزاء الكيفية الواحدة
والكرة الواحدة فسيأتي والمشهور ان كلا ما فيه وحدة بالفعل ففي الكثرة فيه بالقوة لكن المراد ان ما فيه وحدة بالفعل من وجه فان كان قابلا للكثرة
من ذلك الوجه كانت الكثرة فيه بالقوة من ذلك الوجه لا مطلقا فهذه جملة من المفاسد وتركنا كثيرا منها البحث الحادي [بحث] هل يجوز تركيب الماهية من امرين
متساويين او امور متساوية ام لا القدماء على الامتناع وبنوا عليه في المشهور كثيرا من اصولهم ككون الفصل محصلا للجنس وان ما لا جنس له لا فصل
له وان الجنس العالي ليس له فصل مقوم الى غير ذلك وجمهور المتأخرين على الجواز والمشهور من ادلة المانعين وجهان الاول وجوب تحقق الحاجة بين اجزاء
الماهية والمساواة مانعة منها لعدم الاولوية وامتناع الدور ورد بمنعها في الاجزاء العقلية لعدم تمايزها بحسب الوجود ولو سلم فلا دور مع اختلاف
الجهة وايضا لا يلزم من التساوي في الصدق والتساوي في الحقيقة فيجوز اختصاص البعض بالاولوية اقول والجواب من الاول هو ان تركب الماهية من
الاجزاء العقلية انما هو في مرتبة التقرر المتقدمة على مرتبة الوجود وهي متمايزة فيها فلابد من الحاجة وعن الثاني والثالث ان الحاجة في مرتبة التقرر
غير مقصورة الا بالتعيين والابهام وهما غير معقولين مع التساوي في الصدق ان كل ماهية اما جوهر او عرض وعلى الاول يجوز الجوهر جنسا لها وعلى الثاني
يكون احدى مقولات العرضية التسعة والثلثة على اختلاف المذهبين جنسا لها فلا يكون تركيبها من متساويين ولو فرض تلك الماهية جنسا
من الاجناس العالية كالجوهر مثلا نقول كل منهما اما جوهر او عرض لا سبيل الى الثاني والا لكان الجوهر عرضا لصدقه على الجوهر بالمواطاة اذ الكلام في الاجزاء
المحمولة ولا الى الاول لانه اما ان يكون جوهرا مطلقا فيلزم تركب الجوهر من نفسه او مخصوصا والمطلق جزء منه فيلزم ان يكون الشيء جزء النفس وهكذا في سائر
المقولات وهو ضعيف لمنع انحصار الممكنات في المقولات العشر او الاربع اذ لم يقم عليه برهان بل ولا قالوا به وانما ادعوا انحصار الاجناس العالية في
المقولات لامكان وجود ممكنات كثيرة غير مندرجة تحتها اذ قد صرحوا بكون النقطة والوحدة من هذا القبيل سلمناه لكن قوله جزء الجوهر اما جوهر او
عرض ممنوع ان اراد معنى حمل الجوهر والعرض وسلم ان اراد ما يصدق عليه لكن لا نم ان الجزء لو كان جوهرا مخصوصا لزم كون الشيء جزء النفس وانما يلزم لو كان
ذاتيا ولا يلزم من الصدق ذلك لجواز ان يكون عرضيا ولا ينافيه تسليم كون الجوهر جنسا لماتحته اذ لا يمكن كون شيء من الاجناس جنسا لجميع ما يصدق
عليه وايضا سينقض الدليل تركيب الماهية من الاجزاء المحمولة مطلقا اذ يمكن ان يقال تركب الانسان من الحيوان والناطق لكان كل منهما اما ان يكون جوهرا
في مبحث الجواهر ومستند المتأخرين ضعف ادلة القدماء وقد عرفت ان المذهب عن الاول هو القول واعلم ان الشيخ ذكر في الشفاء ان الكلي اما ذاتي او
عرضي والذاتي اما ان يدل على الماهية المتفقة افرادها وهو النوع او المختلفة افرادها وهو الجنس وان لم يدل فلا يكون اعم الذاتيات والا لدل على الماهية
المشتركة بل يكون اخص منه فيميز الماهية عن مشاركاتها في ذلك الاعم فيكون فصلا ثم رسم الفصل بانه المقول على النوع في جواب اي شيء هو في ذاته من جنسه
وذكر ايضا انه ليس من الفصول المقومة ما لا ينقسم وظاهر ابتناء ذلك على امتناع تركيب الماهية من امرين متساويين على ما قيل ورد في الاشارات واما الدليل

الذي ليس يصلح ان يقع على الكثرة التي كلية بالقياس اليها قولا في جواب ما هو فلا شك انه يصلح للتميز الذاتي لما عما شاركه في الوجود او في جنس ما ثم قال وهذا هو المسمى
بالفصل ثم رسمه بانه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره وهذا اعم مما رسمه في الشفاء ولما كان كلام الشارح هو جار لتجويز تركب الماهية من امرين متساويين
كما ترى حاول المص قدس سره في شرحه لتوجيهه حق والفصل قد يكون خاصا للجنس كالحساس للنامي مثلا فانه لا يوجد لغيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان
عند من يجعله مقولا على غير الحيوان كبعض الملائكة وعلى التقديرين فان الجنس انما يحصل ويتقوم به نوعا فلذلك النوع انما يمتاز بذلك الفصل اما على
التقدير الاول فعن كل ما عداه مما شاركه في الوجود واما على التقدير الثاني فعن كل ما شاركه في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما في الوجود
اذ لا يمتاز به عن الملائكة بل عما شاركه في الحيوانية فقط وهو المراد بقوله عما شاركه في الوجود او في جنس ثم ق وقد ذهب الفاضل الشارح وغيره ممن
سبقه الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات فهو اما مساو له او اخص منه والمساوي له هو ما يصلح لتميزه عما شاركه في الوجود
والاخص منه هو ما يصلح لتميز ما يختص به عما شاركه في الجنس الذي يعمهما والزمهم على ذلك تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي من امرين متساويين وليس
ولا واحد منهما بجنس بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا الاصول التي بنوا عليها وفيما ذهبنا اليه غنى عن هذه التمحلات انتهى كلامه اعلى الله
مقامه واعترض عليه بان مناط الفصلية ليس هو التميز عن جميع المشاركات والا لم يكن الفصل البعيد فصلا بعيدا بل التميز عن بعض المشاركات في الوجود فلا
اقول والجواب عنه ما اشرنا اليه ان كل فصل للماهية يجب ان يميزها من حيث تميزها وان كان اعم منها لا من هذه الحيثية فالناطق لو كان مميزا للانسان
عن المشاركات في الوجود لوجب انه يكفي به فيما بين مشاركاته في الوجود وليس كذلك كما هو المفروض فيجب ان يكون مميزا عن المشاركات في الجنس لا في الوجود فانه يكفي
فيما بين مشاركاته في الجنس فليتدبر **المسألة السادسة** في الكلام في تشخص الماهية اعلم ان الماهية النوعية من حيث هي نفس تصورها غير مانعة عن الشركة
والتشخص هو ما نفس تصوره مانع منها فلابد فيه امر زايد وهو ما به يمنع تصوره عن الشركة وهو المراد من التشخص وليس هو شيئا من العوارض المشخصة
التي يتوهمها بالتشخص وسيأتي الكلام فيه اذ ليس شيء منها داخلا في قوام الشخص من حيث هو شخص بل هو عوارض خارجة عن التشخص متوقف عروضها على صيرورة
الشخص متشخصا لا محالة وايضا ليس شيء منها مما يمنع الشركة فيه الا باعتبار شيء هو المراد من التشخص والكلام انما هو فيه فلابد ان يكون هو شيئا ليس لماهية كلية
كالوجود وهو متحدة مع الماهية في الخارج وزائد عليها في الذهن كالوجود على ما حققنا من مذهب الحكماء بل الاشبه انه عين الوجود الخاص كما صرح به
به الفارابي في تعليقاته فهو نفس الوجود بالذات ومغاير له بالاعتبار وقيل بل هو زايد على الوجود لانه متاخر بالطبع عنه فان الشيء ما لم يوجد ذهنا او
خارجا لم يمتنع تصوره عن وقوع الشركة اي لم يكن بحيث يمنع تصوره عن وقوع الشركة فانتفاء الوجود يستلزم انتفاء التشخص دون العكس بناء على الوجود
الطبايع عند من يقول به واثبت بعضهم بانه لو ثبت عدم انعكاس هذا الاستلزام لتم الدليل على الزيادة ولا حاجة الى اخذ التاخر بالطبع ليرد ان انما يلزم لو كان
ذلك الاستلزام على وجه السببية وهو ممنوع لكنه غير ثابت بل هو ممتنع بالضرورة وليس مراد من يقول بوجود الطبايع ذلك كما عرفت واما ما ذهب اليه المحقق
الدواني وكذا السيد المدققين من ان التشخص انما هو بنحو الادراك فلو ادرك الماهية بالاحساس مثلا كان المدرك متشخصا وجزئيا وان ادرك بالعقل كان
كليا وليس هناك تفاوت في نفس المدرك بل في نحو الادراك فقط لا بامر زايد ليس لماهية كلية تنضم الى الماهية نسبته اليها نسبة الفصل الى الجنس زعما
ذلك هو مناط التشنيع على الحكماء في عدم شمول علمه تعالى للجزئيات الا بوجه وان ذلك اي اشتمال التشخص على امر زايد ليس لماهية كلية غير مطابق لاصول القوم
حصر الممكنات في مقولات العشر حتى قيل في التعليم الاول لا يستطيع ان يذكر ذاكر شيئا خارجا عنها فبعيد عن التحقيق كيف ويلزم على هذا ان لا يكون الماهية
الموجودة في الخارج من حيث هي موجودة فيه متشخصا فيه الى غير ذلك ولا ينفع ان كان ذلك في دفع التشنيع عن الحكماء اذ الوجود عندهم ليس لماهية كلية كما عرفت
بل تحقيق مذهبهم في علم الباري شيء اخر سيأتي ان شاء تع وكون التشخص مما ليس لماهية كلية لا ينافي حصر الممكنات في المقولات كما لا ينافي كون الوجود كذلك اذ التشخص
كل مقولة من جنس تلك المقولة في الخارج مغاير لها في الذهن كما في الوجود على ان المراد ان كل ما يذكر لابد ان يصدق عليه واحد من المقولات لا ان يكون جنس
له والا لزم جنسيتها للمعقول وهو باطل قطعا هذا وهذا الذي ذكرنا اعني كون التشخص متحدا مع الماهية في الخارج وزائدا عليها في الذهن هو معنى اعتبارية
على ما قال ان التشخص من الامور الاعتبارية والمشهور في بيان اعتباريته وجهان الاول انه لو كان موجودا لكان له تشخص وننقل الكلام اليه ويتسلسل وهو ضعيف

اذ لا يلزم

ان لا يلزم ان يكون كل موجود له تشخص زائد على ذاته الا اذا كان له ماهية كلية ولا يجب كليته كما في الواجب بل في الوجودات التي هي حصص منه على ما عرفت فيجوز ان يكون امتياز افراد
التشخص وهو كون الماهية بحيث لا يشاركها شيء في العوارض كما سيأتي وذلك كما في الوجود وظاهر الكلام ليس في اعتبارية مفهوم التشخص كما في الوجود الثاني انه لو وجد في
الخارج لتوقف عروضه لحصة من التشخص من النوع على تميزها فان كان بهذا التشخص دور والا فتسلسل واورد عليه منع توقفه على تميز سابق كما في حصص الاجناس بالنسبة الى
الفصل وهو غير وارد لان الفصل ليست باعراض بالنسبة الى الحصص بل علل متقدمة عليها بخلاف التشخصات بالنسبة الى حصص الانواع فانها موضوعات له يجب
ان يتقدم الموضوع بالتميز كما بالوجود واقوى ما يتمسك به القائل بعينية التشخص هو انه جزء للمتشخص مثل زيد الذي لا شك في وجوده في الخارج وليس مفهومه مفهوم الانسان
وحده والا لصدق على عمرو انه زيد كما يصدق عليه انه انسان فلذلك هو الانسان مع شيء اخر لتسمية التعين فيكون ذلك الشيء الاخر جزء زيد الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج
موجود في الخارج والجواب عنه ان جزء الموجود في الخارج انما يجب كونه موجودا في الخارج اذا كان جزءا خارجيا له ولا نم كون التشخص كذلك بل هو جزء ذهني فان نسبة الماهية الى التشخص
كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس في العقل يحتمل ماهيات متعددة ولا يتعين لشيء منها الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج ولا يتمايزان
الا في الذهن كذلك الماهية النوعية يحتمل هويات متعددة ولا يتعين لشيء منها الا بتشخص ينضم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ومتمايزان في الذهن فقط والا
تمايزا في الوجود الخارجي لهوياتها المتخصصة وهو المراد من كون التشخص اعتباريا اي ليس له وجود في الخارج على حدة بل هو متحد الوجود مع الماهية كما مر فان قلت فيلزم من ذلك
كون وجود الماهية ايضا اعتباريا بذلك المعنى قلت لما كان الماهية النوعية متحصلة في ذاتها وليس ابهامها الا بحسب خصوصيات الهويات لا بحسب الماهية في ذاتها كان الوجود منسوبا
لها منسوبا اليها بالذات والخصوصيات الهوية التي هي المراد من التشخص منسوبا بالعرض وهذا بخلاف الماهية الجنسية بالقياس الى الفصل فان الجنس والفصل في البسيط
كليهما اعتباريان والوجود المنسوب الى الماهية البسيطة بالذات منسوب الى كل منهما بالعرض وهذا الذي ذكرنا هو الفرق بين الاستدلال بجزئية الطبيعة اعني الماهية لا بشرط
شيء للمتشخص الموجود في الخارج على وجود الكلي كما مر سابقا والاستدلال بجزئية التشخص للمتشخص الموجود على وجود التشخص حيث تم الاول دون الثاني فظهر ايضا مما ذكرنا
فساد زعم المحقق الشريف حيث قال ومن ههنا اي كون نسبة الماهيات الى المشخصات كنسبة الجنس الى الفصل وكون الاشخاص متمايزة في الوجود الخارجي بهوياتها المتخصصة
ظهر ان لا وجود في الخارج الا للاشخاص واما الطبائع الكلية فينتزعها العقل من الاشخاص نحن قال بوجود الطبائع ان اراد ان الطبيعة الانسانية مثلا بعينها موجودة
في الخارج مشتركة بين افرادها لزم ان يكون الامر الواحد بالتشخص في امكنة متعددة متصفا بصفات متضادة وان اراد انها في الخارج موجود اذا تصور هو في ذاته
اتصف صورته بالكلية بمعنى المطابقة فهو ايضا باطل لما مر انفا من ان الموجود في الخارج متعين في حد نفسه فلا يكون صورته المعقولة مطابقة لكثيرين وان اراد انه في الخارج
موجود اذا تصور وجرد من مشخصاته حصل منه في العقل صورة كلية فذلك بعينه مذهب من قال لا وجود في الخارج الا للاشخاص والطبائع الكلية منتزعة منها فلا نزاع
الا في العبارة انتهى كلامه فليتدبر ولما يستدل بما يبتني على الاشتباه بين التشخص وبين ما به التشخص من العوارض المتخصصة وبين العدمي بمعنى كون الشيء امرا اعتباريا
بينه وبينه بمعنى كونه عدما لشيء وليس ما كان الخبط فيه ظاهرا اعرضنا عن ذكره والجواب عنه فاذا انظر اليه اي الى التشخص من التشخصات من حيث هو امر عقلي وجد مشاركا لغيره
من التشخصات فيه اي في كونه امرا عقليا مميزا للماهية وهو المفهوم المشترك بين جميع التشخصات فلا بد ان يتميز التشخص المذكور من غيره في هذا المفهوم بامر هو تشخص ايضا من
التشخصات لا محالة ويكون مشاركا له في ذلك المفهوم فيحتاج الى تشخص اخر وهكذا ولكنه لا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار كما في سائر الاعتبارات على ما عرفت مراده فالغرض
من هذا الكلام هو دفع هذا الشك المتوهم والتحقيق في الجواب كما عرفت هو ان مفهوم التشخص عرضي بالقياس الى ما تحته من التشخصات لا ذاتي لها فلا يحتاج الى تميز في نفس
ذات كل واحد منها فلعل المص بنى الكلام على التسليم فليتدبر هذا هو الكلام في التشخص واما ما به التشخص اي ما بسببه تشخص الماهية اي ما ينبغي ان ينضم الى الماهية حتى يحصل
بها التشخص والامتياز عن الغير فقد يكون نفس الماهية اي قد لا يحتاج الماهية الى امر ينضم اليها حتى يحصل لها التشخص بل يكون بنفس ذاتها متمايزة عن غيرها لكونها بنفس
ذاتها قابلة للوجود غير محتاجة الى القيام والتعلق بالمادة كالمجردات العقلية فلا يتكثر اي فلا يكون تلك الماهية متكثرة الافراد بل يكون منحصرة في فرد هو الذي
قد قبلت الوجود بنفس ذاتها ويكون كون تلك الماهية كلية باعتبارها مع قطع النظر عن ذلك الوجود الذي قد قبلته فيكون كثرة الافراد فيها فرضية لا واقعية
وذلك لان المعنى الواحد لا يمكن ان يتكثر بنفس ذاته بل بامور متكثرة مقترنة به ضرورة انه لو لم يتكثر لم يكن مقارنته سببا للتكثر والامور المتكثرة ما لم يتعين لك
بالشيء او لم يكن موجبة لكثرته والمفروض ان الماهية المذكورة غير مقارنة للمادة التي هي مستند التكثر على الاطلاق كما سيأتي بيانه في الشق الثاني وقد يستند

الى المادة اى وقد يكون الماهية محتاجة حصول التشخص الى انضمام امور متكثرة مستندة الى المادة لكونها مادية محتاجة الى المادة في قبول الوجود فيكون الموجب لتشخصها تلك
الامور المستندة الى المراد من المادة ههنا ما يعم الموضوع كما لا يخفى ولا ان تلك الامور المتكثرة متشخصة لان انضمام الكلي الى الكلي لا يفيد التشخص كما سنبين او يوصف للمادة المادة و
لهو لا المتشخصة بالاعراض الخاصة الى انه فيها فيكون تشخص تلك الامور بالمادة وتشخص المادة بالاعراض الخاصة الى الغير المشترك فيها وهي الوضع والاين والزمان وان الشيخ
في تعليقاته ان التشخص هو ان يكون للمتشخص معان لا يشاركه فيها غيره وتلك المعاني هي الوضع والاين والزمان فاما سائر الصفات واللوازم ففيها شركة كالسواد والبياض
وقال الشيخ في تعليقاته الاحوال والاوضاع معان مشترك فيها والنسب انما يكون نسبة معقولة او نسبة محسوسة والنسب المعقولة مشترك فيها والنسب المحسوسة
لنسب حسية والالم يكن محسوسة وهي اما ان يكون مكانية او وضعية والمكانية مشترك فيها لامكان الا في لغيره مكانا ما فرغ انه مكانه بل انما يخالف في معنى اخر زايد على المكان
وذلك هو الوضع والوضع يخالف لوضع اخر لذاته لا لمعنى اخر فالوضع هو المتشخص بذاته لكن ما يتشخص بالوضع يتشخص به بمعنى زايد على الوضعية لان وضعا واحدا لا يصح
ان يعرض لامور كثيرة فاذن انما يتم التشخص به اذا لم يختلف الزمان فكل شيء ليس بزماني ولا وضع له لا يوجد له نوعان كثيرة كالعقول المفارقة انتهى فالمراد بالاعراض
الخاصة الغير المشترك فيها ما لا يكون مشتركا فيها في الواقع سواء كان عدم الاشتراك فيها لذاتها كما في الوضع او لامر زايد على ذاتها كما في المكان وفي المتشخص بالوضع
واما الزمان فعدم الاشتراك فيه ليس على الاطلاق بل بالاضافة الى السابق واللاحق اعني من اجزاء الزمان غير مشترك فيه بين ما هو سابق عليه بالزمان او متاخر عنه
بالزمان لا مطلقا لكن عدم الاشتراك فيه بهذا المعنى انما هو لذاته لا لامر زائد على ذاته وهذا هو معنى كون الزمان من جملة المشخصات فان قلت قد قال الشيخ في التعليقات
متى هو الكون في الزمان والزمان الواحد يصح ان يكون زمانا فالعدة كثيرة بالتحقيق واما متى كل واحد منها فهو خلاف متى الاخر فان كون كل واحد منهما في ذلك الزمان
غير كون الاخر فيه والكون في الزمان غير نفس الزمان واذا ابطل كون الواحد في زمان لم يبطل كون الاخر فيه انتهى ومثل ذلك قد في الاين فلم لا يجوز ان يكون المراد
من الزمان المعدود من المعاني الغير المشتركة فيها هو متى ويكون عدم الاشتراك فيه على الاطلاق لا بالاضافة قلت كون متى كل واحد غير مشترك فيه فرع على
تشخص ذلك الواحد فلو كان تشخص ذلك الواحد بمتى لزم الدور فظهر ان ما هو معدود من المشخصات هو نفس الزمان لا الكون في الزمان فان قلت قال الشيخ في
تعليقاته الوضع يتشخص بذاته وبالزمان ينافي ذلك قلت معناه ما نقلنا من الشيخ من ان التشخص بالوضع انما يتم اذا لم يختلف الزمان ما لا وضاع المقيدة بالزمان
بالذات وليس له مدخل في تشخص الغير لكونها ما لا يشترك فيه فان قلت فالمتشخص بالذات والذي ينتهي اليه فائدة التشخص بالاخرة هي الاعراض الخاصة فلم اسند المص
تشخص الامور المتكثرة التي بها التشخص الى المادة ثم تشخص المادة الى تلك الاعراض ولم لم يسنده الى تلك الاعراض ابتداء قلت تلك الامور لا بد من كونها متكثرة
اليهم لا جهة كما لا بد من كونها متشخصة والتكثرة ينتهي بالاخرة الى المادة القابلة للتكثر بالذات وسند تلك الامور من كلتا الجهتين اعني جهة التكثر والتشخص
الى المادة المتشخصة بتلك الاعراض ليحصل اعطوا بان معا ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي لا ننكر فان التقييد بين المفهومات الكلية في اي مرتبة كان لا يوجب
امتناع فرض الصدق على كثيرين غاية الامر انه يفيد الانحصار في فرد والظاهر ان هذا الحكم بديهي بعد ملاحظة معنى الكلية والجزئية والمذكورة في صورة الاستدلال تنبيه
عليه ومنهم من جعله استدلالا عليه فاعترض عليه بانه اذا جاز في العامين ان يرتفع عمومهما بتقييد احدهما بالاخر ويختص بنوع واحد كما في الخاصة المركبة مثل الطائر
والولود فلم لا يجوز ان يكون تقييد الكلي بالكلي في بعض المراتب مؤديا الى امتناع فرض الاشتراك واجاب عنه المحقق الدواني بان كل كلي فانه يمكن فرض صدقه على
كل ما عداه باي اعتبار اخذ حتى على افراد نقيضه فان ح ليس ج من الافراد الفرضية لج فيمكن فرض صدق كل من الكليين على افراد الاخر وذلك يتضمن فرض الاشتراك
المجموع مثلا لو اخذ الطائر الولود لنتخص صفوف يمكن فرض صدق الطائر على جميع افراد الولود وهذا الفرض يتضمن فرض صدق طائر الولود على تلك الافراد
وهذا يمكن فرض صدق الولود على جميع افراد الطائر هذا وانما قيد الكلي بالعقلي احترازا عن الطبيعي فانه لكونه متحد الوجود مع التشخص ومقرونا لاحرابا لتشخص ليس
كذلك بل جميع الاعراض المتشخصة كليات طبيعية موجودة بوجود الاشخاص واما الكلي المنطقي فلا ذلك التوهم ارادته وقد يقال اراد بالعقلي ما يحصل في العقل الا انه مقابل
للطبيعي والمنطقي وفائدة التقييد به بيان علة الحكم وحاصله ان الكلي ما يحصل في العقل والجزئي ما يحصل في الحس ولا يحصل بانضمام معقول الى معقول محسوس
ضرورة ان المركب من المعقولين معقول وليس بمحسوس وعلى هذا فلا يرد عليه الاعتراض المذكور فتدبر والتميز بعد التشخص ولبيان المغايرة قال ويجوز
امتياز كل من الشيئين كل من الشيئين بالاخر بان يحصل لكل منهما باعتبار التقييد بالاخر امتياز لم يكن حاصلا بدون ذلك التقييد كما في الطائر الولود فان كلا

سبنهما صار باعتبار التقييد الاخر اخص مما كان قبل التقييد الاخر اخص مما كان قبل التقييد بجلا التشخص كل منهما فانه لا يجوز لما مر ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد
الجزئية وفرق اخر وهو ان التشخص للشيء انما هو في نفسه والتميز انما يكون بالقياس الى المشارك وقد وجد في بعض نسخ المتن قوله والتشخص فلا يعتبر مشاركته
والكلي قد يكون اضافيا فيتميز والتشخص المندرج تحت غيره مميز والغرض بيان النسبة بين التشخص والتميز وهو العموم من وجه فان الاول يتحقق بدون الثاني
في التشخص الغير المعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات والثاني بدون الاول في الكلي الذي يكون جزئيا اضافيا ويتحققان في التشخص اذا اعتبر مشاركته
مع غيره في مفهوم واعترض عليه المحقق الشريف بان عدم اعتبار مشاركة التشخص مع غيره في مفهوم من المفهومات لا يستلزم ان لا يكون مميزا في نفس الامر عن مشاركاته في
المفهومات العامة كالوجود بل يستلزم عدم اعتبار تميزه فلا تثبت بذلك التشخص بلا تميز فالصواب ان التميز اعم مطلقا من التشخص لان كل متشخص مميز ولا عكس
كليا والتحقيق كما قال المحقق الدواني ان المشهور في النسب بين الكليات وان كان اعتبار صدقها وكذبها في الواقع سواء كان الاعتبار اولا لكن قد يلاحظ الى جانب
الاعتبار لحصول النسبة بينها الجنسية كما فيما نحن فيه ولنظائره في كلام المص فيما سيق المبحث الثاني في احوال الوحدة والكثرة وهما من لواحق الماهية ولهما احكام
يتعلق بها الغرض العلمي فيجب ان يبحث عنهما في مباحثها من احوال الوحدة انها مغايرة للتشخص الا ان المصنف لما انتقل من الكلام في التشخص الى الوحدة
نبه على المغايرة الى التشخص بقوله والتشخص يغاير الوحدة فان الطبيعة النوعية بل الجنسية ايضا يصدق عليها من حيث هي كذلك انها وحدة بالوحدة المطلقة
ولا يصدق عليها من حيث هي كذلك انها متشخصة وذلك ظ وهي اي الوحدة تغاير الوجود لصدقه على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة فان الموصوف بالكثرة
اعني ما صدق عليه الكثير اذا لوحظ من حيث هو كثير اعني من حيث هو مقيد بالكثرة وموصوف بها لا بان يكون الكثرة جزء للموضوع بل ان يكون قيدا له خارجا
عنه يصدق انه موجود في الخارج ولا يصدق عليه من حيث هذه الملاحظة انه الواحد وان صدق عليه من حيث كمالية انه واحد والحاصل ان موضوع الكثرة بتعينه
موضوع الوجود اذ لا منافاة بين الكثرة والوجود وليس بعينه موضوع الوحدة لتحقق المنافاة بين الكثرة والمنافاة يستلزم مغايرة ما يتصف بها في زمان واحد وفيه
نظر اذ لو اريد ان بين الوحدة والكثرة منافاة بالذات فليس كذلك كما سيجيء ولو اريد ان بينهما منافاة في الجملة فعدم تحقق المنافاة في الجملة بين الكثرة والوجود ثم كيف
والوحدة المطلقة مساوقة للوجود على ما حقق وسيحقق اي تساوق الوحدة الوجود فكل واحد باعتبار موجود باعتبار وبالعكس والكثرة المقابلة للوحدة المطلقة
ليست بموجودة كالبيت الواحد ودعوى ان وصف الكثرة لا يدل على اتصافها بالوجود بخلاف وصف الوحدة غير مسموعة واما الاستدلال بان الوحدة الشخصية لو كانت
نفس الوجود الشخصي لكان تفريق الجسم البسيط الواحد اعداما له واي دليل اقوى من كتم العدم وبطلانه ضروري بالجواب عنه انه انما يلزم ذلك لولا وجود المادة
فاما مع القول بها فالوحدة الزائلة هي وحدة الصورة الزائلة وكذا التي وحدتها زال وجودها والباقي ليس الا المادة المتصفة بالوحدة بالعرض والاكثر ان الوجود
العام والوحدة والتشخص متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار كما اشار اليه الفارابي في تعليقاته هذا ثم اعلم ان الشيخ قال في الشفاء الذي يصعب الان علينا تحقيق
ماهية الواحد وذلك لانا اذا قلنا ان الواحد لا ينقسم فقد قلنا ان الواحد والذي لا يتكثر ضرورة فاخذنا في بيان الواحد والكثرة واما الكثرة فمن الضرورة ان تحد
بالوحدة لان الواحد مبدأ الكثرة ومنه وجودها وماهيتها ثم اي حد حددنا به الكثرة استعملنا فيه الواحد بالضرورة فمن ذلك ما نقول ان الكثرة هو المجتمع من الوحدات
فقد اخذنا الوحدة في حد الكثرة ثم عملنا شيئا اخر وهو انا اخذنا المجتمع في حدها والمجتمع يشبه ان يكون هو الكثرة نفسها واذا قلنا من الوحدات او الواحدات
او الآحاد فقد اخذنا لفظ الجمع وهذا اللفظ لا يفهم معناه ولا يعرف الا بالكثرة وان قلنا ان الكثرة هي التي تعد بالواحد فيكون قد اخذنا في حد الكثرة
الواحد ويكون ايضا قد اخذنا في حدها العدد التقدير وذلك انما يفهم بالكثرة ايضا اعرف عند تخيلنا ويشبه ان يكون الوحدة والكثرة من الامور التي يتصور
بديا لكن الكثرة تتخيلها اولا والوحدة تعقلها من غير مبدأ لتصورها عقلي بل ان كان ولا بد فخيالي ثم يكون تعريفنا الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا وهناك ناخذ
الوحدة متصورة بذاتها ومن اوائل التصور ويكون تعريفنا الوحدة بالكثرة تنبيها يستعمل فيه المذهب الخيالي ليومي الى معقول عندنا لا يتصوره حاضرا
في الذهن فاذا قالوا ان الوحدة هي الشيء الذي ليس فيه كثرة دلوا على ان المراد بهذه اللفظة الشيء المعقول عندنا بديا الذي يقابل هذا الامر وليس هو فينبه عليه بسبب هذا
عنه انتهى والى هذا اشار المص بقوله ولا يمكن تعريفهما اي الوحدة الا باعتبار اللفظ وهي والكثرة عند العقل والخيال يستويان في كون كل منهما اعرف بالاقسام
اي الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال وهذا هو المراد من الاقسام ومعنى العبارة ان الوحدة والكثرة يقتسمان بالسوية الاعرفية

هو اعتبر علينا ان نفصل بهذا اللائق بما يعتبر للعرض ان الموجود الكثرة الاهم

عند العقل والخيال فما هنا الوحدة الاعرفية عند العقل

ويأخذ الكثرة الاعرفية عند الخيال ثم انه اعترض عليه بان الوحدة والكثرة ان اخذنا من حيث انهما امران كليان فلا يدركان الا بالعقل وان اخذتا من حيث انهما
حاصلتان في المحسوسات فلا يدركهما الا القوة الجسمانية الخيالية او الوهمية فلا وجه لتخصيص احديهما بالاعرفية عند العقل والاخرى بالاعرفية عند الخيال
واجاب عنه المحقق الشريف بانه يدرك الكليات بذاتها والجزئيات بالالاتها فيدرك اولا بالالاتها جزئيات متكثرة يرتسم صورها في تلك الالات ثم ينتزع منها
بحذف مشخصاتها صورة واحدة كلية يرتسم في ذاتها وهي معروضة للوحدة كما كانت جزئياتها معروضة للكثرة ولا شك ان المرتسم في ذات النفس يكون
اقرب منها واعرف عندها بالنظر الى ذاتها ووحدتها من المرتسم في الالاتها وان المرتسم في الالاتها اقرب منها واعرف عندها من حيث هي مأخوذة مع الالاتها
فكذا حال عارضهما اعني الوحدة والكثرة واورد عليه الشارح القوشجي انه قد يرتسم في النفس صورة كلية كثيرة فكما ان الجزئيات المرتسمة في الالة معروضة
للكثرة كذلك تلك المركبات المرتسمة في النفس وكما ان كل واحد من تلك الماهيات معروضة للوحدة كذلك كل واحد من الجزئيات المرتسمة في الالة فلا وجه
لتخصيص الوحدة بالعروض لما ارتسم في النفس والكثرة بما ارتسم في الخيال واقول ان في الكثرة تفصيلا يحتاج في تصورها وملاحظتها كذلك اعني مفصلة
الى الخيال سواء كانت الكثرة مرتسمة في النفس او في الخيال فتلك الكليات الكثيرة المرتسمة في النفس اذا ارادت النفس ملاحظتها من حيث هي كثيرة لا يتيسر ذلك
الا باعانة الخيال بخلاف الوحدة فانه لا يحتاج لتصورها وملاحظتها الى اعانة الخيال سواء كانت الوحدة مرتسمة في النفس او في الخيال وذلك ظاهر جدا بالوجدان
وهذا هو مراد الشيخ من اعرفية الكثرة عند الخيال وذلك ظاهر جدا بالوجدان وعرضه ان الكثرة لكونها تفصيلية لا يحتاج الى التعريف اصلا ولذا ترى انا نتخيلها
اولا واما الوحدة فقد يحتاج الى التنبيه لفظي لتغير المعنى الحاصل في النفس بذاته غير حاضر عندها بكونه مسلوبا عنه هذا كما ترى في الخيال المسمى بالكثرة فليتفطن
واما ما اجاب به المحقق الدواني من ان التعقل الصرف هو العلم الاجمالي المستفاد من المبادي العالية والتفصيل انما هو للنفس بمعونة القوى وان الخيال
لا يتمكن من تخيل امر واحد من غير اشتماله على الكثرة بحيث لا يرتسم فيه الا الصورة المقترنة بوضع مخصوص وشكل مخصوص الى غير ذلك حتى ان الخيال لا يدرك
النقطة مثلا بخصوصها وحدها بل مع مجموع الامور المقترنة فيرد عليه ان حصر التعقل في العلم الاجمالي غير مطابق للواقع وان المجموع المدرك للخيال كما انه
معروض للكثرة معروض للوحدة ايضا لا محالة بل الوحدة ايضا مدركة للخيال في ضمن الكثرة وكذا ما ذكره سيد المدققين من ان الاحاد اسبق الى العقل من
الكثير المؤلف منها اذ العقل يعرف المؤلف بعد معرفة احاده والكثير اسبق في الخيال من احاده اذ الخيال بحسب الغالب ينال اولا المؤلف ثم يفصل اجزاءه
فانه يرد عليه هذا الكلام في مطلق الوحدة لا في ضمن الكثرة وان الخيال كما قال المؤلف اولا انما هو من حيث انه واحد فليتدبر وليست الوحدة امرا عينيا زائدا
على الماهية بحسب الوجود الخارجي والا كانت واحدة لا محالة فلها وحدة عينية ايضا واحدة وهكذا فيلزم التسلسل بل هو عين الماهية في الخارج وزائدة عليه
في العقل كالوجود والتشخص وهذا معنى كونها من المعقولات الثانية على ما هو مذهب من يوافق المحققين وقد عرفت معناها فيما سبق وكذا الكثرة ايضا
لانها ملتئمة من الوحدات فحكمها حكمها واذا عرفت المراد من نفي عينية الوحدة والكثرة فلا منافاة بينه وبين حكم الشيخ بوجودهما في الاعيان حيث قال في الالهيات
الشفاء ان العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس وليس قول من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس شيئا يعتد به اما ان من قال ان العدد لا وجود له مجردا
عن المعدودات التي في الاعيان الا في النفس فهو حق فانا اذ قد بينا ان الواحد لا يتجرد عن الاعيان قائما بنفسه الا في الذهن فكذلك ما يترتب وجوده على وجود
الواحد واما ان في الموجودات اعدادا فذلك امر لا شك فيه اذا كان في الموجودات وحدات فوق واحدة انتهى وتقابلهما الاضافة العلية والمعلولية و
المكيالية والمكيلية لا تقابل جوهري بينهما يعني ان التقابل بين الوحدة والكثرة انما هو بالعرض لكونهما معروضين لاضافتي العلية والمعلولية
والمكيالية والمكيلية فان الوحدة علة مقومة للكثرة ومكيال لها وتفنيها اذا حذفت منها مرة بعد اخرى على ما هو المراد من الكيل وليس بينهما
تقابل بالذات اما تقابل التضاد فلوجهين الاول ان الضد يبطل الضد بالذات والوحدة اذا طلقت في موضوع الكثرة لا يبطلها اولا وبالذات انما تبطل
اولا وبالذات وحدات الكثرة ثم تبطل الكثرة ببطلانها وصوابه الثاني ان من شرط المتضادين ان يكون لهما موضوع واحد بالعدد اي بالشخص كما سيأتي
وليس لوحدة بعينها وكثرة بعينها موضوع واحد بالشخص بل بالنوع وقد يجعل ذلك اعني وحدة الموضوع بالعدد دليلا على نفي التقابل مطلقا وهو
لا يصح لان موضوع المتقابلين لا يجب كونه واحدا بالشخص كما سيأتي ايضا واما تقابل العدم والملكة فلان الوحدة موجودة في الكثرة مقومة لها

وكيف

وكيف يكون ماهية الملكة بالشيء كما سيأتي ايضا واما تقابل العدم والملكة فلان الوحدة موجودة في العدم حتى يكون العدم يتألف من ملكتها يجتمع وكذلك ان
كانت الملكة هي الكثرة فكيف يكون تركيب الملكة من اعدامها واما تقابل السلب والايجاب فلمثل ذلك ايضا واما تقابل التضايف فلان الكثرة
ليس انما تعقل ماهيتها بالقياس الى الوحدة حتى يكون انما هي كثرة لان هناك واحدة بل انما هي كثرة بسبب الوحدة وفرق بين ما لا يكون الا شيء وبين ما لا يعقل
ماهيته الا بالقياس الى الشيء وايضا لو كان بينهما تضايف لكان تعقل ماهية كل منهما بالقياس الى الآخر فكان تعقل ماهية الوحدة من حيث هي وحدة بالقياس الى الكثرة
ولكانتا متكافئتين في الوجود وظاهر ان الامر ليس كذلك هذا خلاصة ما قاله الشيخ واما ما يقال في كون التقابل بينهما بالذات انا اذا نظرنا الى مفهوميهما وقطعنا
النظر عن كون احديهما عادة للاخرى او مكيالا لها جزمنا بان الشيء الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا اعني بعينه فيرد عليه انه لو اراد ان العقل
يحكم بانه لو انتفى العوارض التي جعلت وسايط بقي التنافي بينهما فهذا ممنوع وان اراد ما هو المتبادر من هذا الكلام وهو انه لا يحتاج العقل في الجزم بالتنافي
بينهما الى ملاحظة تلك الوسايط فيرد عليه انه انما يدل على ان الوسايط في التصديق دون الثبوت بجواز ان يكون امتناع اجتماعهما مستندا في الواقع الى
ما يلزمهما من العوارض فلا يكون تقابلهما بالذات ثم معروضهما قد يكون واحدا فلا جهتان الى امتناع اجتماع الوحدة والكثرة في موضوع واحد من جهة واحدة
بالضرورة فجهة الوحدة ان لم تقوم جهة الكثرة ولم تعرض لها اي لم يكن خارجة عنها ولا خارجة محمولة عليها بل يكون خارج غير محمولة فالوحدة عرضية كما في
نسبة النفس الى البدن هي نسبة الملك الى المدينة ومعناه انهما متحدان في التدبير وهو ليس مقوما ولا عارضا لشيء منهما اذ ليس محمولا عليهما بالمواطاة
ولا بالاشتقاق اما الاول فلان نسبة النفس الى البدن مثلا انما تعلقها به ليست تدبير الدهر بسبب لتدبير هو التصرف فيه واما الثاني فلان المدبر
ليس هو التعلق بل النفس فهو عارض لها فان اعتبرت الوحدة بين النفس والملك والتدبير او بين النسبتين في كونهما منشأ للتدبير كانت من قبيل الاتحاد
في العرض المحمول الذي سيأتي وان اعتبرت بين النسبتين في كونهما نسبة كانت جهة الوحدة في اما مقومة لجهة الكثرة او عارضة لها واما اذا اعتبرت بين
النسبتين في التدبير فهو الذي جهة الوحدة فيه غير عارض لجهة الكثرة ولا مقومة كما بينا ثم ان تثليث قسمة جهة الوحدة بالتقويم والعروض ومقابلهما
وتسمية المقابل بالوحدة العرضية على ما ذكره المصنف والمتأخرون ليس في كلام الشيخ بل الشيخ سمى ما يكون جهة الوحدة فيه عارضا سواء كان محمولا او موضوعا
بالواحد بالعرض وغيره بالواحد بالذات وسمى وحدة النسبتين وحدة بالمناسبة وجعلها من اقسام الواحد بالذات حيث قال في الشفاء ان الواحد يقال
بالتشكيك على معان يتفق في انها لا قسمة فيها بالفعل من حيث كل واحد هو هو لكن هذا المعنى يوجد فيها بتقدم وتأخر وذلك بعد الواحد بالعرض والواحد
بالعرض هو ان يقال في شيء يقارن شيئا آخر انه هو الآخر وانهما واحد وذلك اما موضوع ومحمول عرضي كقولنا ان زيدا وابن عبد الله واحد وان زيدا والطبيب واحد
واما محمولان في موضوع واحد كقولنا ان الطبيب هو ابن عبد الله واحد الذي عرض ان كان شيء واحد طبيبا وابن عبد الله او موضوعان في محمول واحد عرضي
كقولنا الثلج والجص واحد اي في البياض اذ قد عرض ان حمل عليهما عرض واحد لكون الواحد بالذات منه واحد بالجنس ومنه واحد بالنوع وهو الواحد
بالفصل ومنه واحد بالمناسبة ومنه واحد بالموضوع ومنه واحد بالعدد ثم قال واما الواحد بالمناسبة فهو بمناسبة ما مثل ان حال الهيئة عند
الربان وحال المدينة عند الملك واحدة فان هاتين حالتان متفقتان وليس وحدتهما بالعرض بل وحدة ما تتحد بهما بالعرض اعني وحدة السفينة والمدينة
بها وحدة بالعرض واما وحدة الحالتين فليست الوحدة التي جعلناها وحدة بالعرض انتهى ثم انه في كون وحدة النسبتين من القسم المقابل اعني ما لا يكون
جهة الوحدة فيه ذاتية ولا عارضة على ما ذكروه بحثا اورده سيد المدققين وهو ان الظاهر ان المراد من النسبتين وهو ان التدبير وليس التدبير غير
محمول عليهما وانا اقول ولو سلم ان المراد من النسبة عين ههنا هو التعلق الذي يكون سببا للتدبير على ما ذكرنا موافقا لما في شرح المواقف فلا نسلم
ان اتحاد النسبتين انما هو في التدبير بل في كونهما تعلقا خاصا من شأنه ان يكون سببا للتدبير المخصوص كما ان اتحاد التدبيرين انما في كونهما تدبيرا
مخصوصا ولا شبهة في كون التعلق الخاص محمولا عليهما كما في التدبير المخصوص وفي كلام الشيخ ايضا بحث اورده المحقق الدواني وهو ان وحدة النسبتين
ان كانت ماهيتهما او الذاتي من ذاتياتهما فيدخل في الوحدة الجنسية او الوحدة النوعية او الفصلية وان كانت لامر خارج فيدخل في الواحد بالعرض
على مقتضى تعريفه وعلى الوجهين لا يصح جعله قسما برأسه من اقسام الواحد بالذات واجاب عنه سيد المدققين بان المراد بجهة الوحدة ههنا ما يتحقق

له الواحد نظرا الى ذاته لا نظرا الى وحدة امر آخر وهي قد يكون عارضة للتكثر ... العقل والنفس وقد يكون متقوما كجنس الانسان والفرس وقد يكون ذا كثير لا من حيث هي كثرة
كالواحد بالاتصال فان محل الواحد له وان كان بواسطة عرض للاتصال لكن ليس بالنظر الى الوحدة الاتصال بل بالنظر الى حال ذات المتصلة وكذا قول او للنسبتين
المذكورين وان كان بواسطة عروض التناسب لهما لكنه ليس بالنظر الى الوحدة لتناسب بل بالنظر الى ذات المتناسبين فيكون جهة الوحدة ذاتهما من حيث الكثرة
ولذلك عدا الشيخ من الوحدات بالذات انتهى وفيه تامل فان الشيخ قال في ابراد الفصل واما الاشياء الكثيرة بالعدد فانما هي لها من جهة اخرى واحدة الاتفاق
يشتركان في معنى فاما ان يكون اشتراكهما في نسبة او في محمول غير النسبة ثم قال الواحد بالجنس اولا بالوحدة من الوحدة بالمناسبة وهذا صريح في ان جهة الوحدة في
الواحد بالمناسبة ~~وهذا صريح~~ هي النسبة لا ذات الواحد وان النسبة محمولة وانها غير مقومة للواحد وبالجملة ان المقام لا يخلو عن اشكال ثم قال والظاهر من كلام المص انه اراد
بالمقوم ما هو المتبادر منها ولذلك حصر ما قومت جهة الوحدة فيه في اقسام الثلثة هي الواحد بالجنس والواحد بالفصل والواحد بالنوع ولم يعد ما فيه جهة الوحدة
ذاته كالواحد بالاتصال والواحد بالتساوي بالتشابه بل اشار الى هذا القسم بقوله فالوحدة عرضية انتهى وفيه ان تسمية هذا القسم بالعرضية غير مناسب على انه اي ذلك
لا يرتفع المنافي الظاهر بين كلام المص وكلام الشيخ بخلاف ما على التوجيه المشهور اذ قيل فيه لانه اتصاف جهة الكثرة بالوحدة في هذا القسم انما يكون بالتبعية وبالعرض لا بالذات
فان اتصاف النسبتين في المثال المذكور بالوحدة من حيث التدبير انما هو بالعرض وبتبعية النفس واتصاف الملك بالوحدة من حيث التدبير على مراتبه وصف للشيء بوصف
متعلقه ولا يرد عليه ما اورده هو من انه لو كان كذلك لزم ان يكون وصف الاقسام باسرها عرضية لكونها بالطبيعة وبالعرض على طرائقه وصف للشيء متعلقه مثلا
وصف الواحد بالجنس كالانسان والفرس بالوحدة وصف بحال متعلقه الذي هو جنسه وهكذا او ذلك لانه في ساير الاقسام جهة الوحدة سواء كانت ذاتية او
عرضية محمولة على جهة الكثرة بخلاف ما في هذا القسم فلعل هذا يكفي فارقا في كون الاتصاف فيه بالتبع بخلاف ما فيها هذا ثم انه لا يخفى ما ذكره ان الواحد بالذات المقابل
للواحد بالوحدة العرضية اعم من الواحد بالذات المقابل للواحد بالعرض ثم اعلم ان الواحد بالموضوع الذي عده الشيخ من جملة اقسام الواحد بالذات المراد
به كما صرح به هو الواحد بالنوع الذي من شانه ان يصير واحدا بالعدد فان الواحد بالنوع الكثير بالعدد قد يكون من شان ذلك الكثير بالعدد ان يتحد فيصير واحدا
بالعدد وذلك كالمياه الكثيرة اذا اجتمعت في اناء واحد اتصلت المياه الكثيرة حينئذ هي كثيرة واحدة بالنوع وذلك الظاهر وواحدة بالموضوع ايضا لان من شانه موضوعات
ذلك العدد الكثير ان يتحد فيصير واحدا موضوعا بوحدة بالفعل بخلاف افراد الانسان مثلا فانها واحدة بالنوع وليس بواحدة بالموضوع اذ ليس من شانها
ان يتحد فيصير واحدا بالعدد وان عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة كانت هناك موضوعات معروضة لمحمول واحد كما في وحدة الجص والثلج من حيث البياض
المحمول عليهما او محمولات عارضة لموضوع واحد كما في وحدة الكاتب والضاحك العارضين للانسان الموضوع لهما وهو مادة عنهما ومحمول عليهما وهذا مع
العارض بمجموع قوله عارضة لموضوع وبالعكس اي معروضة لمحمول صفة لمجموع موضوعات او محمولات على عكس ترتيب اللف كما شرحناه فيكون قوله وبالعكس عطف
على قوله عارضة لموضوع وعكسه لفظ وصح ان يراد القديم عكس المجموع قوله محمولات عارضة لموضوع وعطفا عليه اي وموضوعات معروضة لمحمول فاقدرت
لفظة موضوعات وحملها على زيادة الناسخ ودفعه المحقق الشريف بما شرحناه به وان قومت جهة الوحدة لجهة الكثرة فوحدة جنسية كوحدة الانسان والفرس
في الحيوان او نوعية كوحدة زيد وعمرو في الانسان او فصلية كوحدتهما في الناطق وقد تغاير معروضاها اي قد يكون معروض الوحدة غير معروض الكثرة والواحد
بالعدد من حيث هو واحد بل ولا غيره ما هو واحد منقسم من حيث واحد لكنه يجب ان ينظر فيه من حيث الطبيعة التي عرض لها الوحدة فيكون الواحد بالعدد منه
ما ليس من طبيعته التي عرض لها الواحدة ان تكثر مثل الانسان الواحد ومنه ما من طبيعته ذلك كالماء الواحد والخط الواحد فانه قد يصير اثنين مياها وخطوطا
والذي ليس من طبيعته ذلك فاما ان يكون قد يتكثر من جهة اخرى اذا قسم الى النفس والبدن فيكون له نفس وبدن وليس واحد منهما بالانسان واما الذي لا يكون
منه على قسميه اما ان يكون موجود الرسم انه شيء ليس ينقسم طبيعة الاخرى واما ان لا يكون فان كان موجود الرسم ذلك طبيعة اخرى فاما ان يكون تلك الطبيعة
هي الوضع وما يناسب الوضع فيكون نقطة والنقطة لا ينقسم من حيث هي نقطة ولا من جهة اخرى لانها طبيعة غير الوحدة واما ان لا يكون الوضع وما يناسبه فيكون
مثل العقل والنفس فان العقل له وجود غير الذي تفهم منه انه لا ينقسم وليس ذلك الوجود بوضع وليس ينقسم في طبيعته ولا من جهة اخرى واما الذي لا يكون من له
طبيعة اخرى فيكون الوحدة التي هي مبدأ العدد اعني التي اذا اضيف اليها غيرها صار مجموعهما عددا في هذه الاضافة عن الوحدة ما لا ينقسم مفهومه في الذهن اصلا

عن فيه

عرضت لها ذاتية بحائنه او زمانية ولبعد الى القسم الذي يتكثر ايضا من حيث له الطبيعة الواحدة ومن حيث الاتصال فمن ذلك ان يكون متكثرة في الطبيعة
التي هي لذاتها معدة للكثرة عن الوحدة وهذا هو المقدار ومن ذلك ما يكون متكثرة في طبيعة انما لها الوحدة المعدة للتكثير بسبب نفسها وذلك هو الجسم البسيط
مثل الماء فان هذا الماء واحد بالعدد وهو ماء وفي قوة ان يصير مياها كثيرة بالعدد لا لاجل الماهية بل لمقارنة السبب الذي هو المقدار الذي مقول اسم
موضوع مجرد عدم الانقسام لا غير وحدة شخصية تقبول مطلق اشارة الى الوحدة التي هي مبدأ العدد اي الموضوع الذي مفهومه مجرد عدم الانقسام وحدة شخصية
يعبر عنها بالوحدة مطلقة من غير تقييد بان يقال وحدة النقطة والخط الى غير ذلك فاضافة موضوع الى مجرد عدم الانقسام من قبيل الاضافة البيانية
ولا يستدعي ذلك ان يكون الموضوع هو نفس مفهوم عدم الانقسام المجرد عليه ان هذا المفهوم لا يكون وحدة شخصية وقوله والا فنقطة ان كان له مفهوم زائد
ذو وضع اي وان لم يكن مفهومه مجرد عدم الانقسام بل كان له مفهوم زائد على مفهوم عدم الانقسام وكان ذلك المفهوم الزائد ذا وضع فذلك الموضوع نقطة شخصية
اشارة الى قول الشيخ فان كان موجودا مع ذلك طبيعة اخرى فاما ان يكون تلك الطبيعة هي الوضع وما يناسبه فيكون نقطة وقوله او مفارق ان
لم يكن ذا وضع اشارة الى قول الشيخ واما ان لا يكون الوضع وما يناسبه فيكون مثل النفس والعقل وقوله هذا ان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة اي لا من حيث
طبيعته التي عرض لها الوحدة كالماء الواحد والخط الواحد ولا من جهة اخرى كالانسان الواحد على ما مر من كلام الشيخ والا اي وان قبل القسمة باحد الوجهين
فهو مقدار او جسم بسيط اي كان قبوله القسمة لا من حيث طبيعته التي عرض لها الوحدة مقدار ان كان قبوله القسمة لذاته وهذا قول الشيخ فمن ذلك ان يكون متكثرة
في الطبيعة التي هي لذاتها معدة للكثرة عن الوحدة وجسم بسيط ان كان قبول القسمة لا لذاته وهذا قول الشيخ ومن ذلك ما يكون للكثرة في طبيعة الوحدة التي
المعدة للتكثير بسبب غير نفسها وذلك هو الجسم البسيط مثل الماء والمراد بالبسيط هنا ما يشترك الكل والجزء في الاسم والحد كالماء والياقوت او جسم مركب
ان كان قبول القسمة من جهة اخرى فان المراد من المركب ما يقابل البسيط بالمعنى المذكور اعني ما لا يشترك الكل والجزء في الاسم والحد كالانسان الواحد فقد استوفى
جميع الاقسام التي مرت في كلام الشيخ ولا يرد ان الكلام في معروض الوحدة التي لا يكون معروضا للكثرة والجسم المركب واحد من حيث الذات كثير من حيث الاجزاء
وذلك لان الاجزاء ليست اجزاء له من الجهة التي هو معروض للوحدة العددية بل اجزاء له من جهة اخرى مثل اجزاء الانسان الواحد اذا قسم الى النفس والبدن واعلم
ان حصول القابل للقسمة لا لذاته بالجسم ليس لانحصاره فيه بل لتقسيم الى البسيط والمركب لاستيفاء الاقسام فلا ينتقض بالهيولى والصورة وبما يحل في المقدار
وفي محله حلول سريان ولبعض هذه الاقسام او لمن يعني بالوحدة اشارة الى ان الوحدة مقول بالتشكيك على ما تحته كما مر في كلام الشيخ فالواحد بالشخص اولى
بالوحدة من الواحد بالنوع وبالفصل وهما من الواحد بالجنس وفيه وفي الواحد بالفصل تفاوت على حسب مراتبهما في القرب والبعد وكل مرتبة من الجنس
او من الفصل في تلك المرتبة لان الجنس مقول في جواب ما هو وان كان الفصل اقل افرادا من الوجه بالشخص ما لا ينقسم اولى بالوحدة مما ينقسم على تفاوت
حسب مراتبهما والواحد بالذات اولى من الواحد بالعرض وبالعرض الى حقيقي اولا بما بالعرض العام وكل ذلك اولى من الوحدة العرضية والكثرة وايضا مقول
بالتشكيك لكونها في كل عدد ازيد اولى منها فيما دونه والهو هو مركب جعل اسما فعرفت باللام والمراد به الحمل الايجابي مواطأة على هذا النحو اي على نحو الوحدة
في الانقسام الى الاقسام فكما تنقسم الوحدة اما متقومة واما عارضة فكذا جهة هو هو تنقسم اقسام الوحدة يتحقق في اقسام هو هو لكن ينبغي ان يعتبر في هو هو
الكثرة فانه لا يتصور في الشخص الواحد من حيث هو واحد بخلاف الوحدة او في التشكيك فكما ان بعض افراد الوحدة كذلك بعض افراد الحمل اولى بالحملية من
البعض فان قيل على الاول فيكون تقسيم الى الاقسام المذكورة باعتبار انقسام ما فيه من الوحدة فهو بالحقيقة انقسام الوحدة وكذا الحال في كل مفهوم اعتبر فيه
الوحدة بل كل مفهوم اعتبر فيه الوحدة بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم اخر ينقسم بانقسامه باعتباره انقسامه فاي فائدة للتعرض لخصوص هو هو واليضا هذا
الكلام بعد الوحدة الشخصية وانقسامه مع كونها غير معتبرة في هو هو غير ملائم اجيب بان الهو هو الاتحاد فانتشار المص لتفصيل اقسام الوحدة الى اقسام
الاتحاد على نحو اقسام الوحدة وهو معنى مفيد ومن جملة فوائده ان لا يتوهم ان الهو هو مخصوص بالاتحاد في الوجود او في غيره من اقسام الاتحاد وان كان
المتعارف تخصيص بعض وجوه الاتحاد فلا يقال زيد وعمرو واحد بقوله على هذا النحو الى انقسامه انقسام بعينه انقسامها والى عدم جريانه في الوحدة الشخصية من
غير كثرة واما عدم الملائمة فيندفع بانه وان كان لا يجري في الوحدة الشخصية من غير اعتبار جهة الكثرة لكنه يجري فيها مع اعتبارها كما تقول زيد ابن

زيد الضاحك والوحدة في الوصف العرفي والاداتي تتغاير اسمائها بتغاير المضاف اليه فوحدة النوع تسمى مماثلة والجنس مجانسة والكيف مشابهة والكم مساواة

والوضع موازنة والاضافة مناسبة والاطراف مطابقة والاتحاد وهو صيرورة شيء بعينه من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء شيئا اخر وهذا هو المعنى

الحقيقي لانه المتبادر اذا اطلق ويطلق مجازا على صيرورة شيء شيئا اخر بطريق الاستحالة وهو ان يزول من لصاحب شيء ويضاف اليه شيء اخر كصيرورة الماء هواء

والهواء ماء او بطريق التركيب كصيرورة التراب طينا والاتحاد بهذين المعنيين لا شبهة في جوازه بل في وقوعه واما بالمعنى الحقيقي فممتنع والدليل المشهور

عليه انهما بعد الاتحاد ان كانا باقيين فهما اثنان لا واحد والا فان بقي احدهما فقط كان هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر وان لم يبق شيء منهما كان هذا

فنائهما وحدوث امر ثالث واياما كان فلا اتحاد وهذا فقط ورود منع الانحصار في الشقوق الثلثة لظهور احتمال ان لا يكون المتحقق بعد فرض الاتحاد شيئا

منهما بل كانهما صيرورة احدهما بعينه الاخر وظاهر ان ذلك غير كل واحد من تلك الشقوق وقد يقرر المنع بانا لا نسلم انهما لو كانا موجودين اثنين وانما يكون

ذلك لو لم يكونا بعد الاتحاد موجودين بوجود واحد كنفس الوجودين قبل الاتحاد وقد صار واحدا او لا يلزم من ذلك حلول عرض واحد هو الوجود الواحد في

المحلين وانما يلزم لو كان الموجودان بوجود واحد اثنين وليس كذلك بل هما قد اتحدا ذاتا ووجودا والحق ان الدعوى بديهية والمذكور في صورة الاستدلال

تنبيه عليها كما اشار اليه المص في شرح الاشارات وصرح به المحققون وحاصل التنبيه هو تحرير المعنى المتنازع فيه من بين المعاني المحتملة ليلتفت

اليه الذهن بخصوصيته فيجزم ببطلانه ووقوع النزاع انما هو للخلط والاشتباه بين المعنى والمراد بين غيره مما يطلق عليه الاتحاد فلا ينافي كون الدعوى

ضرورية فلا يرد ما اورده شارح المقاصد بقوله واشد ضعفا كان دعوى الضرورة في محل النزاع وبان امتناع اتحاد الوجودين ليس باوضح من اتحاد الاثنين

على الاطلاق وقد يستدل بان قبل الاتحاد كان كل منهما متميزا عن الاخر فان بقي ذلك التميز بعد الاتحاد كانا اثنين لا متحدا وان لم يبق فقد زال ما زال تميزه

ضرورة زوال التميز بزوال تميزه فيكون هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر او فناء لهما وحدوث ثالث ولا يمكن ان يبقى هاهنا ما يبقى في الوجود بان يقال

انهما بعد الاتحاد متميزان بتميز واحد وهو نفس التميزين الاولين لان كلا من التميزين الاولين كان قد امتاز به احد الاثنين عن الاخر وهذا التميز لا يميز

احدهما عن الاخر فلا يكون نفسهما ويعترض عليه بانه للمانع ان يقول تميز احد الاثنين عن الاخر كان لاجل الاثنينية المتميز لا الذاتية فاذا زال التميز زال مع بقاء

ذاته متصفة بالوحدة هذا واذا ابطل الاتحاد فالموهوم اي الذي هو اتحاد ما لا يحتمل يستدعي جهة تغاير واتحاد وعلى ما مر في مبحث الحمل والوحدة ليست بعدد

لان العدد ما فيه انفصال ويوجد فيه واحد والوحدة لا انفصال فيها الا وحدة كذا في الشفاء وفي المحقق الشريف ومنهم من قال العدد ما يقع تحت العد

فجعل الوحدة عددا لوقوعها في العد فهي عنده عدد في نفسها ومبدء للاعداد اما من الاعداد وليس عنده كون العدد لفظا مجموعا حاشية المتادى القرشية

فاصله شاملة لجميع الاعداد ولا العدد مساويا للكم المنفصل والنزاع لفظي اشي وقد يستأنف في دخولها تحت العد ولذلك يقال عدد ما في البيت لكنك

غير عشرة مثلا ولا يقال عدد به فكان واحدا فان قيل الواحد يقع في جواب كم وهذا يدل على دخوله تحت العد بل على كونه عددا اجيب بان وقوعه في الجواب

باعتبار انه يستلزم لسلب العدد كما يقع السلب في جواب كم فانه يقال في جواب كم رجل في البيت ليس رجل فيها بل هي مبدء العدد المتقوم بها لا بغيرها

اي لا بجزئها يعني ان كل عدد من مراتب الاعداد مركب من الوحدات التي مبلغ مجموعها ذلك العدد لا من الاعداد التي تحته فان العشرة مثلا متقومة

بالواحد عشرة مرات لا بثلثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا خمسة وخمسة الى غير ذلك من الاعداد التي تحتها قال ارسطو على ما نقل في الشفاء لا

تحسبن ان ستة مركبة من ثلثة ثلثة بل هي ستة مرة واحدة انتهى ولهم في بيانه طريقان احدهما انه يمكن تصور كنه العشرة مع الغفلة عن هذه

الاعداد التي تحتها فلا يكون شيء منها ذاتيا لها وثانيهما ان تقوم العشرة بثلثة وسبعة ليس باولى من تقومها باربعة وستة ولا من تقومها بخمسة

وخمسة فاما ان يتقوم بكل منها وهو محال لان كل واحد منها كاف في تقومها فيستغني به عما عداه مع انه ذاتي لها فيلزم استغناء الشيء عن الذاتي

بل استغنائه عنه وحاجته اليه معا واما ان يتقوم بواحد فقط وهو ايضا محال لاستلزامه الترجيح بلا مرجح فان قيل تقومها بالوحدات ايضا ليس اولى من

تقومها بتلك الاعداد اجيب بالمنع لظهور الترجيح باعتبار انه لازم على كل حال وفيه نظر لان الكلام في التقوم الاول فاذا فرض التقوم للعشرة بسبعة

وثلثة مثلا لا يمكن ان يقال ان تقومها الاول من الوحدات حاصل في ضمن ذلك ايضا وهكذا حتى يقال ان التقوم من الوحدات لازم على كل حال وذلك

فظ

ظ ولعل هذا هو مراد المحقق الشريف حيث قال بعد ايراد السؤال المذكور وكون تلك الاعداد مشتملة على الوحدات لا يفيد ترجيحا والقول بانه لما كفى الوحدات
في تقومها لم يكن لتصور تلك الاعداد مدخل في تقويمها رجوع الى الطريقة الاول انتهى بل الصواب ان يقال المراد ان مراتب الاعداد حقايق مختلفة كاشياء لكل مرتبة
صورة وخصوصية فيهما فاذا قلنا ان العشرة متقومة من السبعة والثلثة فان اردناهما باعتبار صورتيهما كان القول بتقوم العشرة عن بينك الخصوصيتين
دون خصوصية الستة والاربعة مثلا مع تحققهما ايضا هناك ترجيحا بلا مرجح وان اردناهما لا عن صورتيهما بل باعتبار احادهما كان تقومها من الاحاد
لا من الاعداد وانا اذا قلنا انها متقومة من نفس الاحاد لا من الخصوصيات فلا يتصور هناك ترجيح بلا مرجح اذ ليس في احاد العشرة تعدد وهذا هو
المرجح لان يقال انها متقومة من الاحاد لا من الاعداد قال الشيخ في الهيات الشفاء وكل واحد من الاعداد ان اردت التحقيق هو ان يقال انه عدد من
اجتماع واحد وواحد وواحد وتكرر الاحاد كلها هو ذلك لانه لا يخلو اما ان يحد العدد من غير ان يشار الى تركيبه مما ركب منه يسير بل بخاصة من خواص فذلك
يكون رسم ذلك العدد لا حده من جوهره واما ان يشار الى تركيبه مما ركب منه فان اشير الى تركيبه من عددين دون اخر مثل ان يجعل العشرة من تركيب
خمسة وخمسة لم يكن ذلك اولى من تركيب ستة مع اربعة وليس تعلق هويتها باحدهما اولى من الاخر وهي من حيث هي عشرة هيتها واحدة ويجب ان يكون
هيتها واحدا وما يدل على هيتها من حيث هي واحدة حدود واحد فاذا كان كل تحديد ليس بهذا او ذلك بل بما قلنا ويكون اذا كان مع ذلك قد كان
لها التركيب فقد كان التركيب من خمسة وخمسة ومن ستة واربعة ومن ثلثة وسبعة لازما لذلك وتابعا له فيكون هذه رسوما واذا اضيف اليه الثالث
حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد وقد اختلف فيه قال الشيخ في الشفاء وقد قال بعضهم ان الاثنوة هي الزوج الاول ليس بعدد وقال ولان العدد كثرة
مركبة من احاد الاحاد واقلها ثلثة ولا الاثنوة لا يخ ليس من العدد وذلك لان الاثنوة ان كانت عددا فاما ان يكون مركبة او يكون عددا اولا فان كانت
مركبة فمنه لا غير الواحد وان كانت عددا اولا فلا يكون لها نصف واما هي بالحقيقة فلا يشتغلون بامثال هذه الاشياء بوجه من الوجوه فانه لم
يكن الوحدة غير عدد لاجل انها فرد او زوج بل لانها لا انفصال فيها الى وحدات ولا اذا فاوارکبة من الوحدات يعنون بها ما يعنيه النحويون من لفظ
الجمع وان اقله ثلثة بعد الاختلاف فيه بل يعنون بذلك اكثر او اريد من واحد وقد جرت عادتهم بذلك ولا يبالون ان لا يوجد زوج ليس بعدد وان
وجد فرد ليس بعدد فما فرض عليهم ان يدكابوا في طلب زوج ليس بعدد اذا وجد واحد الفرد ليس بعدد وليسوا يشترطون في العدد الاول ان لا يكون له
النصف مطلقا بل ان النصف له عددا من حيث هو اول وانما يعنون بالاول انه غير مركب من عدد واي يعني بالعدد ما فيه انفصال ويوجد فيه واحدة فا
الاثنوة اول العدد وهي الغاية في القلة في العدد واما الكثرة فلا ينتهي الى حد ثم تحصل انواع لا يتناهى بتزايد واحد واحد مختلفة لان كل نوع من
تلك الانواع حقيقي بجزئي واثار يخصه ومنشؤها خصوصية ذلك النوع التي هي صورته وهذه الاثار غير الاثار المشتركة بين مراتب كثيرة من الاعداد
فاذن لكل نوع من انواع العدد حقيقة تخصه وكل واحد منها امر اعتباري يحكم به العقل على الحقايق اذا انضم بعضها الى بعض انضماما جبيرا اي بحيث ذلك
النوع من العدد بان يكون الانضمام مرتين او ثلث مرات او اربع مرات الى غير ذلك وقد عرفت توجيه اعتبارية الوحدة والكثرة والوحدة قد يعرض لانهما
وحدة واحدة ومقابلها اي لمقابلها ضيق عشرة واحدة ولا ينتهي بل ينقطع بانقطاع الاعتبار لكونها اعتبارية كما مر وقد تعرض لها شركة فان
وحدة زيد تشارك وحدة عمرو في وحدة المطلقة ويتميز عنها باضافتها الى زيد وكذا وحدة عمرو كما اشار اليه بقوله فتخصص اي الوحدة المطلقة
المشتركة فيها بالمشهوري اي بما يضيف اليه الوحدة كزيد في المثال المذكور وانما عبر عنه بذلك لكونه معروضا لاضافة الوحدة وسيجيء ان معروض
الاضافة يسمى مضافا مشهوريا هذا احسن ما قيل في توجيهه وكذا المقابل اي الكثرة ايضا يعرض لها شركة فتخصص بالمضاف اليه كالعشرة العارضة
لاحاد الانسان المشتركة للعشرة العارضة لافراد الفرس المتميزة عنها باضافتها الى معروضها وتضاف اي الوحدة الى معروضها باعتبار اي اضافتها
باعتبار انها وحدته وثانيهما باعتبار انها عرض حال فيه ولا تثلث في كونها اضافيين والى مقابلها الذي هو الكثرة بثالث اي باعتبار ثالث
هو انها مقابلة لها وكذا المقابل اي مقابل الوحدة وهو الكثرة في ان لها ايضا تلك الاضافات الثلث ويعرض له اي المقابل الوحدة يا تخيل
عروضها اي للوحدة من التقابل وهو كون المثنى لغيره على المشهور او الاثنينية مطلقا ع، وقع في بعض عباراتهم بحيث يمتنع اجتماعهما

في موضوع واحد عند الاكثر او في محل واحد عند بعضهم في زمان واحد من جهة واحدة فالمثلان على المشهور خارجان مع امتناع اجتماعهما ولقيد امتناع الاجتماع
في واحد خرج ما يمكن اجتماعهما كالسواد والحلاوة ودخل المتقابلان المجتمعان في الوجود في الاثنين وبقيد وحدة الجهة دخل مثل الابوة والبنوة المجتمعين
في زيد مثلا من جهتين وبقيد وحدة الزمان المجتمعان في واحد في زمانين وقيد الاجتماع غير منفي عنه لصدقه على المقارنة في المرتبة او وصف اصطلاحا
وان كان المتبادر بحسب العرف هو المقارنة في الزمان ويرد على المشهور مثل الاخوة المتكررة من ابي بني لكونهما متماثلين مع امر جواب الا ان يرتكب
كون التضايف في تقسيم المتقابلين الى قيدا للقسم لا قسما ويكون القسم هو المتقابل المتضايف فيجوز كونه اعم من القسم او يقال بان لهما هنا اصطلاحين
يعبر في احدهما التي لف دون الاخر على ما قيل المنحصر الى الانواع الاربعة اعني تقابل السلب والايجاب وهو راجع الى القول اي الوجود اللفظي
والعقلي اي الوجود الذهني لا الى الوجود في الخارج لان السلب والايجاب لنسبتان لا تحقق لهما الا في النفس كما في القضية المعقولة او في اللفظ كما في
القضية الملفوظة وهذا اشارة الى ما قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء بقوله فينحصر اي بعض التقابل يختص بالقول من حيث هو حكم كالايجاب والسلب
الذين موضوعهما الموضوعات والمحمولات تتعاقب فيه ولا يجتمع معا وهذا الحكم القول وليس في الوجود محل ولا ينحصر بكون من خارج الشيء وهذا صريح في
كل من الايجاب والسلب فلا وجه لتخصيصهما بالسلب فقط كما في شرح المقاصد وهذا هو اول الاقسام الاربعة وثانيها تقابل الملكة والعدم وهو الاول
اي تقابل الملكة والعدم هو تقابل السلب والايجاب مأخوذ باعتبار خصوصية ما وهي النسبة الى القابل لما اضيف اليه السلب بان يكون السلب لا سلبا
للايجاب مطلقا بل عما من شأنه الايجاب كالعمى والبصر فانها معتبرة في الثاني دون الاول وهذا القبول ان اعتبر في القابل بحيث يتصف في وقت يتصف
بالعدم فيها العدم والملكة المشهوران كالكوسجية لفاقد اللحية بسبب مرض كداء الثعلب وان اعتبر اعم من ذلك بان يعتبر قبوله مطلقا سواء كان
بحسب شخصه في وقته كالمرد او غير وقته او بحسب نوعه او جنسه القريب او البعيد كالكوسجية الطبيعي والعمى للاكمه والعقرب وعدم حركة الارادية
للجبل المقابل بحسب جنسه البعيد اعني الجسم المطلق الذي فوق الجماد فهو العدم والملكة الحقيقيان فالحقيقي من تقابل العدم والملكة اعم من
المشهور منه وثالثها تقابل الضدين وهما وجوديان فان شرط ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض فحقيقيان والا بان لم يشترط
كالحمرة والصفرة فمشهوران على ما هو المشهور فالتضاد الحقيقي اخص من المشهوري على عكس تقابل العدم والملكة وهذا معنى قوله ويحكى هو وما
قبله في التحقيق والمشهور ورابعها تقابل التضايف وهو كون الشيئين بحيث ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر كالابوة والبنوة وانما انحصر
في هذه الانواع الاربعة لان المتقابلين اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فتضايف والا فتضاد وعلى الثاني يكون
احدهما وجوديا والاخر عدميا فان اعتبر في العدمي كون الموضوع قابلا للوجودي فعدم وملكة والا فسلب وايجاب هذا هو المشهور وظاهر بناؤه على كون المتقابلين
اما وجوديين او احدهما وجوديا والاخر عدميا فيرد عليه انه لا دليل على امتناع ان يكون المتقابلان عدميين كيف وقد صرح المتأخرون على ان نقيض العدمي قد يكون
عدميا كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى بمعنى رفع العمى وسلبه اعم من ان يكون باعتبار الاتصاف بالبصر او باعتبار عدم القابلية له فان اللاعمى اما عبارة
عن البصر فيكون وجوديا واما عن عدم قابلية المحل للبصر فيكون سلبا لامر وجودي ليس بشيء واذا جاز ان يكونا عدميين فلا وجه لان يبين الحصر بوجه يشملها كان يقال
المتقابلان ان كان احدهما سلبا للاخر فان اعتبر في السلب استعداد المحل في الجملة لما اضيف اليه السلب فتقابلهما تقابل الملكة والعدم والا فتقابل الايجاب
والسلب وان لم يكن احدهما سلبا للاخر فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فتقابل التضايف والا فالتضاد وكذا في شرح المقاصد واورد عليه ايضا بان عدم
اللازم من محل تقابل وجود الملزوم لذلك المحل وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيها ان يكون العدمي منهما عدما للوجودي
وقد يذب على المشهور بينا ان لا تقابل بين العدميين وذلك لان العدم اما مطلق واما مضاف والمضاف اما مضاف الى العدم الاخر كالعمى واللاعمى والامتناع
واللاامتناع واما مضاف الى غيره كاللاسواد واللابياض اما المطلق فلا يقابل نفسه وهو ظاهر ولا المضاف لاجتماعه معه والمضاف فلا يقابل المضاف الى غير
العدم لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان بل المضاف الى العدم لكن مراده ان يكون احد المتقابلين وجوديا والاخر عدميا كون ذلك الامر عدما له
فالعدم المضاف اليه بالنسبة الى العدم المضاف وجودي او بمنزلة الوجودي من حيث ان في هذا سلبه ورفعه فان قيل على تقدير عدم اضافة احد العدميين الى الاخر يجوز ان

لايكون بين ملكيتهما اعني المفهومين اللذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير وعلى تقدير الواسطة فارتفاع ملكيتهما انما يستلزم
اجتماعهما الا لو كان تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا كان احد المتقابلين تقابل العدم والملكة فلا اذ العدم والملكة قد يرتفعان كلاهما كعدم الحول
عما من شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر فان ملكيتهما اعني قابلية البصر والحول كليهما منتفيان من الجدار مع عدم اجتماع العدمين فيه وذلك لان عدم الحول
قد تم شرطا ان يكون عما من شانه ان يكون احول والجدار ليس من شانه ان يكون احولا وعلى التقديرين فلا يصح قولكم لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان
حيث بان التقابل في مثل هذه الصور ليس بالذات بل لاستلزامه اجتماع المتقابلين بالذات فان عدم القيام بالنفس انما يقابل عدم القيام بالغير لاستلزامه القيام
بالنفس وكذا مقابلة عدم الحول عما من شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر انما هو لاستلزامه عدم قابلية الحول المستلزمة لقابلية البصر فيكون بالعرض والجوهر
في الاربعة هو التقابل بالذات وبذلك يندفع النقض بعدم اللازم ووجود الملزوم ايضا فان التقابل بينهما الا لان وجود الملزوم ملزوم لوجود اللازم او لان عدم اللازم
ملزوم لعدم الملزوم فيكون بالعرض لا بالذات وفيه ان الفرق بين مقابلة السواد للبياض ومقابلة عدم اللازم لوجود الملزوم حيث كان الاول مقابلة بالذات
لا باعتبار ان وجود كل منهما يستلزم عدم الاخر والثاني مقابلة بالعرض باعتبار ان وجود الملزوم ملزوم لوجود اللازم او عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم لا يخ
عن اشكال ولعل لهذا ذهب بعضهم الى ان التقابل بالذات منحصر في السلب والايجاب كذا قيل واقول قد صرح الشيخ في الكتاب الشفا بان التقابل بين الاضداد بل
تقابل كل ذات لوجب في المادة عدم ذات اخرى ولا يكون الا مع العدم انما هو لاجل ان ذواتهما في حد انفسهما وحد حصولها يمتنع على الاجتماع ويتفاسد وهذا صريح في ان
مقابلة مثل السواد والبياض ليس لاجل كون واحد مستلزما لعدم الاخر ليكون بالعرض كمقابلة عدم اللازم ووجود الملزوم فتدبر واما الجواب بان يراد بالوجود
بين ما لا يكون احدهما عدما للاخر فيكون العدمان في هذه الصور داخلين في الوجوديين ففي غاية البعد ولا يمكن قياسه بما مر ولا يكون لتخصيص المتضادين بكونهما
وجوديين معنى كما لا يخفى واعلم ان الشيخ في قاطيقورياس الشفاء جعل التقابل على قسمين احدهما ان لا يجتمع المتقابلان في موضوع وحد على سبيل الصدق والحمل عليه
مواطاة وهو تقابل النفي والاثبات والليس والايس وذلك كالفرس واللافرس ويكون احدهما في قوة سلب الاخر سواء كان السلب بسيطا كالمثال المذكور او مركبا
كقولك زيد فرس زيد ليس بفرس وجميع الاشياء المتنافية الطبايع متقابلة بهذا المعنى سواء كان ما يوجد في الموضوع اولا فان شيئا منهما ليس هو الاخر وثانيهما ان
لا يجتمع المتقابلان في موضوع واحد بان يوصف بهما على سبيل الاشتقاق ايضا وذلك بان يتنافيا من حيث الكون فيه ايضا مثل الحرارة والبرودة والحركة والسكون
وما يجري مجراها والقسم الاول هو تقابل اول ثم التقابل عن اعتبار الحمل على موضوع الى اعتبار الوجود في الموضوع فجعلت حال الامور التي من شانها في عام او خاص
يكون موجودة فيه بالقوة معا ولا يجتمع بالفعل معا تقابلا بالمعنى الثاني وهو القسم للاقسام الاربعة المذكورة قال فيكون معنى هذه التقابل كالجنس للاقسام له كا
الانواع اما اقسام محققة واما اقسام بحسب ما يصطلح المبتدي ويكون اسهل على متعلم قاطيغورياس وهو غير مصطلح عليه في العلوم فصرح بان الاصطلاح في اعتبار الملكة
والعدم وفي اعتبار التضاد مختلف بحسب اصطلاح قاطيقورياس والمنطق وبحسب ساير العلوم ففي اصطلاح المنطق العدم المقابل للملكة قسم واحد من الاقسام
المذكورة للعدم وهو الذي يجب التنحي في وقته فلا يمكن انتقال الموضوع من العدم الى الملكة بل بالعكس فقط واما ساير الاقسام المذكورة للعدم فداخلة في التضاد فانه
لم يعتبر في هذا الاصطلاح كون الضدين وجوديين بل سواء كان احدهما وجوديا والاخر عدميا بالوجوه المذكورة للعدمي او كان كلاهما وجوديين بخلاف ساير العلوم فان الضدين
فيها يجب كونهما وجوديين والعدم فيها غير مختص بالتنحي في وقته بل جميع الاقسام المذكورة للعدم مع ملكاتها داخلة في تقابل العدم والملكة وانما كان ما ذكر
في قاطيغورياس الشفاء انما يذكر للمبتدي اكتفى بالمشهور ولم يتكلف ما يدق من الفروق وكل ذلك مما صرح به الشيخ وصرح ايضا بان المشهور من التضاد ومن تقابل
العدم والملكة هو ما اعتبر بحسب اصطلاح قاطيغورياس والحقيقي منهما ما اعتبر بحسب اصطلاح ساير العلوم واما ما ذكرنا في شرح كلام المص موافقا للمشهور من ان
المشهور من التضاد ما لم يعتبر فيه غاية الخلاف بخلاف الحقيقي منه فلم نجده في كلام الشيخ بل هو ينادي بخلافه كما عرفت ثم انه صرح في مواضع في قاطيغورياس
بان المتضادين الحقيقيين لا يكونان الا في غاية البعد والخلاف وانه قد لا يعري الموضوع عن احدهما فلا يكون بينهما واسطة كالصحة والمرض وقد يعري
عنهما فيكون بينهما واسطة كالسواد الصرف والبياض الصرف فان بينهما وسايط الوان يخلو الموضوع عنها اليهما وربما خلا عنهما الى
العدم بان يكون مشفا كالافلاك فيكون الواسطة بسلب الطرفين من غير ثبوت واسطة خلطية قال في الهيات الشفاء والمتوسط بالحقيقة هو الذي مع ذ

في الفلك الثامن برخ يجب ان يكون الانتقال اليه اولا في التغير الى الضد فان الاسود لذلك يغبر او يخضر و يحمر او لا ثم يبيض انتهى و يظهر منه ان التقابل بين الاوساط او بين
الطرف و شيء من الاوساط انما هو لاشتمال الاوساط على الاطراف كما حققه المحقق الدواني فان الوسط الذي هو اقرب الى الطرف الذي هو البياض مثلا من الوسط
الاخر الذي هو اقرب الى الطرف الاخر الذي هو السواد بياض بالنسبة الى ذلك الوسط الاخر و ذلك الوسط الاخر و ذلك الوسط سواد بالنسبة الى الوسط الاول
فالتقابل بين الوسطين ليس في الحقيقة الا بين السواد و البياض اللذين هما الطرفان و المتاخرون لما لم يتفطنوا لذلك حكموا بان التضاد الذي هو احد الاقسام
الاربعة المنحصرة فيها التقابل هو المشهوري على ما عبروه لا الحقيقي وانه اذا اريد الحقيقي يزيد قسم خامس هو ما بين الاوساط و سموه بالتعاند فان قلت
نحن نجد بين الوسطين كالحمرة و الصفرة تقابل غير التقابل الذي هو باعتبار اشتمالهما على السواد و البياض بل باعتبار فصليهما و ايضا قد يتحقق الوان
متوسطة لم يجد التفاوت بينهما باعتبار قرب احدهما الى البياض و الاخر الى السواد و يحكم بينهما بالتقابل قلت هذا مجرد دعوى غير مسموعة لا تقدح لما في الحصر
و لا وقع لما في النفس فليتدبر ثم لا يذهب عليك ان القسمة الى الاربعة منحصرة فيها على كلا الاصطلاحين فان في اصطلاح قاطيغورياس وان كان العدم
مختصا بقسم واحد من الاقسام المذكورة للعدم لكن لم يشترط في المتضادين كونهما وجوديين بل سائر اقسام العدم داخلة في التضاد كما عرفت و في اصطلاح الاخر
وان خص المتضاد بان الوجوديين لكن العدم عم جميع الاقسام و لعل الاشارة الى هذا المعنى مقصود للمص من قوله و سيأتي هو و ما قيل في الحقيقي و المشهوري فهذا
دليل على ان مراد المص من المشهوري بين التضاد ليس ما هو المشهور بل ما ذكره في قاطيغورياس فليتدبر و ليعلم ان المتقابلين في تقابل الايجاب و السلب
و ذلك اذا اعتبرنا الشاملي موجبة و سالبة فيكون موضوعهما نفس موضوع القضية الموجبة و السالبة كقولك زيد جالس و زيد ليس بجالس فان ما يقع عليه الموجب
و السالب عنى جالس و ليس بجالس انما هو زيد و قد يؤخذ ان نفس الايجاب و السلب و ذلك اذا اعتبرناه ايجابا و سلبا فيكون موضوعهما نفس القضية فانما
هي التي فيها الايجاب فيشتق لها منه الاسم فيسمى موجبة او السلب فيسمى سالبة صرح به الشيخ في قاطيغورياس و قد يعرض لها التضاد ايضا كما في السلب الكلي و الايجاب
الكلي كقولنا كل انسان كاتب بالفعل و لا شيء من الانسان بكاتب بالفعل فانهما ليسا متناقضين لكونهما يمكن ان يكذبا معا فهما متضادان كما صرح به الشيخ
في احوال القضايا فموضوعهما ايضا نفس القضية و سيعلم ايضا ان السلب قد يؤخذ بسيطا و هو سلب وجود الشيء في نفسه كاللاانسان و معناه سلب موجود
الانسان كان المركب منه هو سلب وجود الشيء لغيره كما في زيد ليس بكاتب فان معناه سلب وجود الكتابة لزيد فالمتقابلان بالسلب و الايجاب البسيطين هو وجود الشيء
في نفسه و لا وجوده في نفسه و موضوعهما نفس الشيء هذا اذا اعتبرنا السلب في السلب الذي هو من التقابل المقسم للاقسام الاربعة اعني ما هو باعتبار الوجود
و اما اذا اعتبرناه في التقابل بين النفي و الاثبات اعني ما هو بحسب الصدق فيكون في السلب البسيط كاللاانسان هو رفع مفهوم الانسان لا رفع وجوده هذا تمام كلام الشيخ
قال في حل عقدة لحل شكوك قيلت في التقابل بالجملة لقائل ان يقول ان الحرارة وحدها لا يكون ضدا بل يكون حرارة فقط بل انما يصير ضدا بالقياس
الى البرودة فهذا كانت مضافة فهي من حيث هي ضد اذا من المضاف فلا يكون كالقسيم للجنس بحسب التقابل ثم اجاب عنه بان الحرارة ينظر اليها و الى البرودة
معا فيكون الحرارة من حيث هي حرارة ضد و ضده امر فيكون مضافة الى البرودة فيكون الحرارة نفسها باعتبارها مع البرودة يصح عليها معنى ضد الضد و لا
يصح عليها معنى المضايف اذ ليس احدهما معقول الماهية بالقياس الى الاخر فاذن الموضوع في حمل الضدية شيء و الموضوع في حمل اضافة شيء هو انما نفس المحمول
الاول و ان الموضوع ماخوذا مع المحمول الاول ثم قال و ههنا شك اخر و هو ان التقابل من حيث هو تقابل من المضاف ثم المضاف تحت التقابل و جنس
منه و هو صحيح سواء كان دخولا كما يكون تحت الجنس او لا كما يكون تحت معان ليست اجناسا و لكنها لوازم او مشككات ثم اجاب عن هذا الاشكال بان التقابل
تعرض لها الاضافة و ليست في ماهيتها باضافة فان كل تقابل من حيث هو تقابل مضاف و ليس كل تقابل مضافا في نفسه و ذلك لان التضاد من التقابل و قد علم
ان الموضوع الرئيس هو الموضوع للمضاف كالابوة و لا الملكة و العدم من المضاف و لو كان المضاف امرا مقولا على التقابل قولا مطلقا لكان كل متقابلين فيهما
متضايفين مطلقا بشرط الاقتران انهما كذلك من حيث هما بل كذا كل متضايف هو متقابل و كل متضاد و كل عدم و ملكة متقابل و ليس كل متقابل
من المضاف فليس اذا المتضايف اعم من المقابل و فرق بين قولنا ان كل متقابل مضاف فان الذي هو خاص قد يعرض في كل ما هو طبيعة العام باعتبار
شرط يصير العام به اخص و هو ههنا النظر اليه من حيث هو متقابل و هذا النظر بحقيقته فيتبعه عمومه لكل ما تحته هذا كلام الشيخ و الى الاشكال الثاني

مع جواب شارح المص وسيندرج بحثه اي التضائف الجنسي اي التقابل وسماه جنسا لانقسامه الى الاقسام الاربعة التي هي كالانواع له يدل على ذلك قول الشيخ فيكون معنا
في التقابل بتقابل الجنسي لاقسام له كالانواع على ما نقلنا عنه باعتبار عارض وهو النظر اليه هو كما مر في كلام الشيخ واما ان التقابل ليس بجنس على الحقيقة فيدل عليه
الشيخ بقوله واما التقابل فليس جنسا لما تحته بوجه من الوجوه وذلك لان المتضايف بهيئة انه معقول بالقياس الى غيره ثم يلحق هذه المعية ان يكون مقابلا والذي اذا مقوم
بهذا فانه ليس هذا من المعاني التي يجب ان يتقدم في الذهن اولا حتى يتقرر في الذهن ان الشيء له ماهية معقولة بالقياس الى غيره بل اذا صار الشيء مضايفا لزم في الذهن ان
يكون على صفة التقابل فالذاتية شرايطها غير موجودة بين التقابل وبين الاشياء التي هي كالانواع للتقابل انتهى ولا يخفى ما بينه وبين غير التضايف من التضاد وغيره ايضا
وانما خص بالتضايف على سبيل التمثيل وبدل عليه قوله قول المص ومقوليته اي مقولية التقابل عليها اي على الاقسام الاربعة المذكورة بالتشكيك وذلك لما ثبت
من نفي التشكيك في الذاتيات وسواء في ذلك الاعتباريات وغيرها واما بيان مقولية التقابل بالتشكيك فاشار اليه بقوله واشدها اي اشد الانواع الاربعة فيه اي في التقابل
السلب فان المنافات في الايجاب والسلب التي هي حقيقة التقابل سلب الشيء ورفعه مناف بالذات وبخلاف المنافات بين الشيء وغيره فانه انما هي لكونه مستلزما لرفعه بالذات فان
العقل يحكم بان الممانعة بين الحرارة والبرودة وانما هي لاستلزام كل منهما رفع الاخر ثم العدم والملكة اشد من الباقيين لكون العدم داخلا فيه وخارجا منهما ثم التضاد اكثر
من التضايف وذلك ظ كيف وقد توهم كونه اشد الاربعة ولما فرغ من ذكر اقسام التقابل واحكامه اراد ان يذكر احكام ما سوى التضايف فانه سيجيء في مباحث الاعراض
فقال ويقال للاول اي التقابل بالسلب والايجاب بسيطا كان او مركبا التناقض وهذا المعنى قبل رفع كل شيء نقيضه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء والمشهور المتبادر
من التناقض ما يكون في المركب لكن مراد المص هو الاعم ولذلك قال ويتحقق اي التناقض في القضايا بشرايط ثمان وهي وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة
الزمان ووحدة المكان ووحدة الشرط ووحدة الاضافة ووحدة الجزء والكل ووحدة القوة والفعل لجواز صدقهما نقيضين او كذبهما عند اختلافهما في شيء منها
كما في زيد قائم وعمرو ليس بقائم وزيد كاتب وزيد ليس بشاعر وزيد قائم نهارا وليس زيد بقائم ليلا وزيد جالس في السوق وليس بجالس في الدار والجسم مفرق للبصر
بشرط كونه ابيض وليس بمفرق للبصر بشرط كونه اسود وزيد اب لعمرو وليس ابا لبكر والزنجي اسود بعضه وليس باسود كله والخمر مسكر بالقوة وليس بمسكر بالفعل وانما اختص
بالقضايا لان تحقق التناقض في المفردات لا يتوقف عليها وهذا اي الاشتراط بالثمان انما هو في القضايا الشخصية اي التي موضوعها شخصي وجزئي كقولنا زيد كاتب
زيد ليس بكاتب واما المحصورات التي موضوعها كلي قد حصرت افراده بدخول لفظ كل او لفظ بعض وما في معناه عليه فيشترط تاسع هو الاختلاف فيها اي في الكم
بان يكون احدهما كلية والاخرى جزئية فان الكليتين المختلفتين كما عرفت فيجوز كذبهما مع تحقق الشرايط الثمان كقولنا كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان
والجزئيتان صادقتان كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان انسان فلا يكون شيء منها نقيضين فان التناقض في القضايا هو اختلاف قضيتين بحيث
يقتضي لذاته صدق احدهما كذب الاخرى وهذا الاشتراط بالشرايط الثمان انما كان اذا كانت القضايا مطلقة فان الموجهات تشترط عاشر وهو الاختلاف في الجهة ايضا فانه
لولا اختلاف الجهة لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الامكان مع تحقق الشرايط التسع كقولنا بعض الانسان كاتب بالامكان ولا شيء
من الانسان بكاتب بالامكان وبعض الانسان كاتب بالضرورة ولا شيء من الانسان بكاتب بالضرورة وانما قال اختلافا لا يمكن اجتماعهما صدقا ولا كذبا لانه لولا الحيثية
المذكورة ولم يتحقق التناقض بمجرد اختلاف الجهة فان الممكنة والمطلقة مع تحقق الشرايط العشر غير متناقضين في المادة المذكور مع كون الممكنة والضرورة متناقضين
فيها وكذا المطلقة والدائمة متناقضان فيها فعلم ان مجرد اختلاف الجهة بالحيثية كانت غير واف بالشرط واليسر في ذلك ان النقيض الحقيقي لبعضها فاذا اعتبر فيها جهة
من الجهات لا يكون حينئذ بتلك الجهة فرفع الضرورة لا يكون ضرورة بل امكانا وبالعكس ورفع الدوام لا يكون دواما بل اطلاقا وبالعكس ولان رفع الضرورة كما لا يكون
ضرورة لا يكون دواما ولا اطلاقا بل امكانا ورفع الدوام كما لا يكون دواما لا يكون ضرورة ولا امكانا بل اطلاقا وعلى هذا القياس علم ان اعتبار الحيثية لابد منه في
اختلاف الجهة ثم انه ليس المراد ان المطلقات الشخصية او المحصورة تناقض بعضها بعضا ويكون التحقق التناقض بينهما اذا كانت شخصية الشرايط الثمان واذا كانت
محصورة الشرايط التسع اذ لا تناقض بين المطلقتين بل اراد ان هذه الشرايط يكفي اعتبارها مع كون القضايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق التناقض بينهما
يتوقف على اعتبار الجهة والاختلاف فيها فكانه قال التناقض في القضايا شرايط يتحقق فيها مع قطع النظر عن جهتها وشرط اخر لا يتحقق الا باعتبار الجهة فالشرايط في
الشخصيات يكون ثمانية وفي المحصورات تسعة بالنظر الى ذلك اعتبارهم في الانتقية شرايط الانتاج بحسب الكمية والكيفية على حدة ثم اعتبارهم شرايط بحسب الجهات في المختلطات

كذا قال المحقق الشريف واعلم انه بتقدير الوحدات الثمان الا وحدتين هما وحدة الموضوع والمحمول باعتبار ان كلا من الموضوع والمحمول يختلف باختلاف شيئين من الامور الثلاثة
فلم يتحقق وحدة الموضوع او وحدة المحمول بل له وحدة واحدة وهي وحدة النسبة لا صلاة فلا حاجة باشتراط الموضوع والمحمول لكن ذلك على ما قيل تفويت لغرضهم لان
مقصودهم عن تفصيل الشرائط ان لا يغفل عن التفطن بتلك الاعتبارات فيغلط ويظن في قضيتين مثل قولنا الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر انهما متناقضان
للغفلة عن عدم الاتحاد بينهما في القوة والفعل والاقتصار على تعيين القضية ربما يغفل عنهما بانه ينبغي حيث ما ثبت فيها كيف ما كان بلا حاجة الى التفصيل الشرائط
واما التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعيين تحقيق فغرضهم من ذلك تحصيل مفهومات القضايا عند ارتفاعها او لوازمها المساوية لها حتى يكون عندهم
في المناقضات قضايا محصلة مضبوطة وليسهل استعمالها في العكوس والاقيسة والمطالب العلمية واما ما قال المحقق الدواني على اعتبار وحدة النسبة يغني عن اعتبار
الوحدات الثمان واعتبار الوحدات الثمان لا يغني عن اعتبار وحدة النسبة لان القضية الموجبة الخارجية لا تناقضها القضية الذهنية الذاتية وان اشتملت على الوحدات
الثمان كقولك زيد اعمى اي في الخارج وزيد ليس باعمى اي في الذهن ولا تفاوت بينهما الا في نفي النسبة فان الحكم في احديهما بالاتحاد في الخارج وفي الاخرى للسلب الاتحاد
في الخارج وفي الاخرى لسلب الاتحاد في الذهن وكذا الحمل الذاتي مع الحمل العرفي كقولك الجزئي جزئي اي بالحمل الذاتي الاولي والجزئي ليس بجزئي اي بالحمل العرفي فالوجه الاختصار
على اعتبار النسبة ثم الاشعار بان تلك الوحدة مشروطة بتلك الوحدات فيه ما لا يخفى على المتأمل واذا قيل العدم بالملكة فتحصيل محمولات في القضايا بتسمية القضية
معدولة ظاهر هذا الكلام مبني على ما زعم بعضهم من ان المعدولة لا بد ان يكون محمولها عدم ملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل كقولنا زيد اعمى او بلفظ معدول بان
تركيب كلمة السلب مع لفظ محصل فعلى هذا يعتبر في القضية المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصه او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا لكن الحق
ان المعدولة ما كان محمولها مفهوما عدميا اي عدم شيء في نفسه سواء عبر عنه بلفظ وجودي او عدمي وسواء كان الموضوع مستعدا لذلك الشيء الذي يضيف العدم
اليه بوجه من الوجوه المذكورة اولا كما حقق في موضعه كذا قال المحقق الشريف واجاب عنه الدواني بانه يمكن ان يكون مراد المص من تقييد العدم بالملكة
اضافية اي ما هو سلب له سواء اعتبر معه الاستعداد اولا فان الملكة قد يطلق على ما يعم الايجاب كما يقال الاعدام يعرف بملكاتها وفائدة اعتبار التقييد ان لا يكون
بمعنى سلب النسبة فلا يكون كلامه مبنيا على الزعم المذكور وهي تقابل الوجودية اي الموجبة المحصلة صدقا لامتناع ان يصدق الكاتب واللاكاتب على موضوع
واحد من جهة واحدة فلا يصدقان معا لا كذبا لا لامكان عدم الموضوع فيكذبان معا لاستدعاء الايجاب وجود الموضوع وقد يستلزم الموضوع في التضاد احد
الضدين بعينه كالثلج للبياض او لا بعينه كالجسم للحركة والسكون او لا يستلزم شيئا منهما عند الخلو اي جاز ان يخلو عنهما الى متوسط بينهما كالصفرة فانه في
عن السواد والبياض او عند الاتصاف بالوسط اي بان يخلو عنهما ويتصف بالمتوسط بينهما سواء عبر عنه باسم وجودي كالفتور والمتوسط بين الحرارة والبرودة
او بسلب الطرفين كما يقال لا عادل ولا جائر لمن يتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور بخلاف قولهم الفلك لا خفيف ولا ثقيل اذ لم يرد القائل بهما متوسطا
ولا يعقل للواحد ضدان بيان ذلك ما قاله الشيخ في الالهيات الشفا واما ان جعل غاية الخلاف والبعد قد يقع بين الواحد وبين امرين اثنين فذلك جعل ان
المخالف بين الواحد وبينهما اما ان يكون في معنى واحد من جهة واحدة فيكون الى المخالفة للواحد من جهة واحدة في صورة الخلاف ويكون نوعا واحدا لا
انواعا كثيرة واما ان يكون في جهات فيكون ذلك وجوها من التضاد لا وجها واحدا فظهر بان ضد الواحد واحد وهو اي التضاد بل التقابل الذي هو القسم
للاربعة وسمي على الاصطلاح ومشروط في الانواع باتحاد الجنس قال في المباحث الشفاء الاشياء المتغايرة بالجنس الاعلى اذا كانت مما يحل في المواد فنفي تحاد
بالجنس الاعلى اذا كانت ليوجب ان لا يجتمع في مادة واحدة واما المتغايرات التي تختلف بالانواع تحت الاجناس القريبة التي دون الاعلى فيستحيل البتة ان
يجتمع في موضوع واحد وحق ايضا فالاضداد بالحقيقة هي التي يتفق في الجنس ويتفق في الموضوع فمنها ما يكون الموضوع الواحد يقبل الضدين جميعا ومنها ما
يكون الموضوع الواحد يقبل الضدين جميعا ومنها ما يكون الموضوع يستحيل ان لا في غيرهما حتى يعرض له احدهما فان شرابا ما يخلو ابدا الشيء واذا امر اضافي الى
نزاع امر ولكن كذلك في استحالته الى ما دار الباب ولما كان الضد يكون في الجنس فلا يخ اما ان يكون عدم كل منهما في طبيعة الجنس يلزم الاخر فيكون لا واسطة
بينهما واما ان يكون ليس كذلك وقال ايضا واذ ليس شيء من الاجناس العالية متضادا فيجب ان يكون الاضداد الحقيقة واقعة تحت جنس وان يكون جنسها واحدا
فيجب ان يكون الاضداد يختلف بالفصل مثل السواد والبياض تحت اللون والحلاوة والمرارة تحت المذوق الشيء وبالجملة فمستند هذين الحكمين انما هو

الاقوال

71

الاستقراء ولما اعترض عليه بان الخير والشر ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما وكذا الموافقة والمخالفة وكذا الفضيلة والرذيلة وان الشجاعة والتهور
ضدان مع كونهما تحت جنسين هما الفضيلة والرذيلة وايضا الشجاعة مضادة للتهور والجبن فيكون لشيء واحد ضدان وهذا ينافي الحكم الى بقي اشار الشارح الى الجواب
عنه بقوله واما الخير والشر فليسا بالحقيقة اجناسا عالية ولا الخير يدل على معنى متواطئ فيه ولا الشر وبعد ذلك فالشر يدل في كل شيء بوجه ما على عدم الكمال الذي
له والخير على وجوده فبينهما مخالفة العدم والوجود واما الراحة والالم وامثال ذلك فانهما يشتركان في المحسوس او في المتخيل او غير ذلك فليست انواعا للخير والشر
ولا يشتبه ان يكون اهل النظر من انظار عدد الاشياء التي هي متضادة ولها اجناس غريبة يدخل فيها وطبقة منها موقوفة للحس والعقل وطبقة مخالفة لانهما كان
فالتقطوا منها انحاء المتراحق او المخالف فجعلوا احدهما جنسا للطبيعة والاخر للطبقة الاخرى وليس الوجوب كذلك بل هي دلالة الموافقة والمخالفة دلالة اللوازم
لا انها ليست للاشياء في نفسها بل بالاضافة قوله واما القول بوجود الضدين في جنسين متضادين مثل الشجاعة والتهور فهو ايضا متوسع فيه فان الشجاعة في نفسها
كيفية وباعتبار ما يكون رذيلة خالفضيلة والرذيلة ليستا من الاجناس لهذه الكيفيات كما ان الطبيب وغير الطبيب ليسا جنسين للروائح والحركات بل لوازم
لما يجب باعتبارات تلحقهما فالشجاعة في ذاتها لا تضاد التهور ولا الجبن وانما المتضاد لهما التهور والجبن الداخلان في باب الملكة من الكيف واما الشجاعة تقابل
اللاشجاعة ثم اللاشجاعة كالجنس للتهور والجبن فان مضادة الشجاعة التهور فانما يضاده لا الطبيعة في ذاتها بل انما تضاده لعارض فيها وان هذا محمودة وفضيلة وما فيه
وذلك مذموم ورذيلة ومضاد وجعل الجنس والفصل واحد دفع لما يتوهم من ان المتضادين من النوعين يرجع الى فصليهما لان الجنس مشترك بينهما فلا يتصور
التضاد من جهته والفصول لا يجب دخولها تحت جنس واحد فلا يجب دخول الضدين تحت جنس واحد وتقرير الدفع ان جعل الجنس والفصل واحد لانهما متحدان بحسب الوجود
الذي هو وجود النوع بعينه في الواقع والتغاير انما هو بحسب المفهوم والتضاد بل التقابل انما هو من احكام الوجود وراجع اليه في الحقيقة فتضاد الفصول بعينه
تضاد الانواع في الواقع وايضا فالفصول داخلة تحت الجنس في الواقع دخول الانواع تحته فليتدبر **الفصل الثاني** في العلة والمعلول وفيه مسائل في تعريف العلة
وتقسيمها الى الاربع كما قال كل شيء يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك الامر وذلك الامر معلول له قال المحقق الشريف هذا التعريف ظاهره
لا يتناول العلة المادية او الصورية او الغائية وحدها اذ لا صدور عنها لانها غير مؤثرة فالاولى ان يعرف بالاحتياج فيقال العلة ما يحتاج اليه امر سواء كان احتياجه
اليه بحسب الوجود دون الماهية كالعلل الخارجية او بحسبهما معا كالعلل الداخلة انتهى كلامه وانما قال ظاهره لامكان تاويل الصدور بالاحتياج كما يشعر به ايضا قوله فالاولى
اقول ويمكن ان يحمل الصدور على ما يعم صدور الوجود سواء كان تأثيرا او حلولا ويجيء على التأثير وصدور التقوم فالعلة الغائية يصدر عنها الوجود بمعنى كونها باعثة
على التأثير والمادية والصورية يصدر من كل منهما التقوم ويمكن ايضا ان يقال هذا المفهوم المردد اي ما يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام صادق على كل من العلل
فانه يصدق مثلا على العلة المادية انه يصدر عنها امر بانضمام العلل الباقية اليها كما انه يصدق على الفاعل الغير المستقل ذلك الا ان الصدور في الاول
يكون باعتبار انضمام المنضم اليه وفي الثاني باعتبار انضمام المنضم اليه وامثال ذلك وان كان خلاف الظاهر اعتبارا ولكن كثيرا ما يتسامح في مثل هذا المقام بما هو المراد
ويمكن ايضا ان يقال ان هذا التعريف للفاعل فيعرف منه بالمقايسة مثل ان يقال العلة الغير الفاعلية ما يصدر عن الشيء بانضمام اليه امر ويكون التقسيم
اشارة اليه بقوله وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية تقسيما لمطلق العلة المعرف بعض افرادها صريحا وبعض افرادها مقايسة ويؤيد هذا التوجيه في شرح المقاصد
من انه قد يراد بالعلة ما يحتاج اليه الشيء وبالمعلول ما يحتاج هو الى الشيء يعني في وجوده وان كانت العلة عند الاطلاق منصرفة
الى الفاعل وهو ما يصدر عنه الشيء اما بالاستقلال او بانضمام الغير اليه واما ما في شرح القديم من ان هذا التعريف بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة لكون العلية والمعلولية
بمعنى التأثير والتأثر متصورتين بالبداهة فيرد عليه ان التأثير والتأثر هما معنى الفاعلية والمنفعلية لا العلية والمعلولية التي هي الشاملتين
للعلل الاربع ومضايفاتها لكن اسلوب كلامه اعم مما يؤيد كون التعريف لفظيا ويدل عليه صريح كلام المواقف من ان تصور احتياج الشيء الى غيره ضروري
فالمحتاج اليه يسمى علة والمحتاج معلولا ويشير اليه ايضا كلام شرح المقاصد المنقول انفا وهو التحقيق لكن ذلك لا يدفع المؤاخذة المذكورة من كلام المص
فتدبر واما بيان الانقسام فقال شارح المقاصد علة الشيء يعني ما يتوقف هو عليه اما ان يكون داخلة فيه او خارجة فان كانت داخلة فوجوب الشيء معها
اما بالفعل وهي العلة الصورية واما بالقوة وهي العلة المادية وان كانت خارجة فاما ان يكون بها الشيء وهي العلة الفاعلية او لاجلها وهي العلة الغائية

وحيث القولين باسم علة ماهية لان الشيء يفتقر اليها في ماهيته كما في وجوده ولذا لا يعقل الا بها او بما يتميز عنها كالجنس والفصل ويخص الاخر باسم علة الوجود
لان الشيء يفتقر اليها في الوجود فقط ولذا يتعقل بدونها قال وتمام هذا الكلام ببيان امور الاول ان ما ذكر في بيان الحصر وجه ضبط لانه لا دليل على انحصار ما يحتاج
فيما به الشيء وما لاجله الشيء سواء الاستقرار الثاني ان المراد بالصورية والمادية والصورة والمادية وما تنتسب اليهما من الاجزاء لصدق التعريف عليها وكذا
في الفاعلية والغائية وبهذا الاعتبار يندرج الشروط والالات في الاقسام لكونها احتجرا اليها ما به الشيء وما ذهب اليه الامام من ان الشروط من اجزاء العلة المادية
بناء على ان القابل انما يكون قابلا بالفعل معها ليس بمستقيم لانها خارجة عنها وقد صرح هو ايضا بانه المادية داخلة الثالث ان ما ذكرنا من اعتبار الفعل
والقوة في الوجوب وهو اوفق لكلام ابن سينا اولى من اعتباره في الوجود على ما ذكره الجمهور لان المادة اذا الحقها الصورة يكون وجود المعلول معها بالفعل
لا بالقوة فيدخل في تعريف الصورة فلا يكون مانعا ويخرج عن تعريف المادة فلا يكون جامعا بخلاف الوجوب فانه بالنظر الى المادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر
الى الصورة لا يكون الا بالفعل وكان مرادهم ان الصورة ما يكون وجود الشيء معه بالفعل البتة فالمادة ما يكون معه بالقوة في الجملة ومن الانتقاض الرابع ان
الجزء الغير الصورة المركبة يكون وجوب المعلول معه بالقوة لا بالفعل فيدخل في تعريف المادية ويخرج عن تعريف الصورية فينتقض التعريفان جمعا ومنعا ولا
يجوز ان يراد بالقوة الامكان ليشمل ما يغاير الفعل لان الفساد الى نفي انحصار الجزء في المادة والصورة مبني على ان الجنس والفصل ليسا جزئين من النوع
بل من حده على ما سبق تحقيقه وجعله الامام مبنيا على انه لا تغاير بين الجنس والمادة ولا بين الفصل والصورة الا بمجرد الاعتبار وهو انما يتم لو كان الجنس ماخوذا
من المادة والفصل من الصورة البتة حتى لا يكون للبسائط الخارجية مجرد جنس وفصول وقد صرح المحققون بخلافه الخامس ان من الشروط ما هو عدمي كعدم
المانع فاذا كان من جملة العلة الفاعلية لزم ... وجوب المعلول الى العلة المعدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان امتناع تاثير المعدوم في الوجود
ضروري ولانه يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب ان المؤثر في وجود المعلول ليس هو العلة الفاعلية بجملتها بل ذات الفاعل فقط وسائر ما يرجع الى الفاعل
انما هي شرائط التاثير ولا امتناع في استناد المعلول الى فاعل موجود مقرون بامور عدمية وقد يجاب بان الشرط انما هو امر وجودي خفي وذلك الامر العدمي لازم
له كاشف عنه مثلا شرط احتراق الخشبة ليس زوال الرطوبة بل وجود اليبوسة الذي يعبر عنه بزوال الرطوبة فان قيل نفي عدم الحادث من مبادي وجوده
لافتقاره الى الفاعل المقارن له فلعل الاحتياج الى الشيء لا يقتضي الاحتياج الى ما يقارنه ولهذا كان تقدم عدمه الى ذلك على وجوده زمانيا فضلا لا ذاتيا وكيف
يتعقل احتياج وجود الشيء الى عدمه وهو ليس من المبادي بل بالعرض بمعنى انه يقارن المبداء ثم قال العلة اما تامة وهي جميع ما يحتاج اليه الشيء بمعنى انه لا يبقى هناك
امر خارج يحتاج اليه لا بمعنى ان يكون مركبة من عدة امور البتة واما ناقصة وهي بخلاف ذلك والتامة قد يكون هو الفاعل وحده كالبسيط ... وقد يكون
هو مع الغاية كالبسيط الموجد للبسيط اختيارا وقد يكون هو مع المادة والصورة كالموجد للمركب منها اما مع الغاية او بدونها واذا كانت العلة التامة
مشتملة على المادة والصورة يمتنع تقدمها على المعلول وجوبا والمعلول اليها ضرورة ان جميع اجزاء الشيء نفسه وانما التقدم لكل منها فما يقال من ان العلة يجب تقدمها
على المعلول ليس على اطلاقه بل العلة الناقصة او التامة التي هي الفاعل وحده او مع الشرط والغاية انتهى كلام شرح المقاصد وانما قتفينا كلامه لكونه اضبط
واوفى ما قيل في هذا المقام واما حديث الجزء الغير الاخير من الصورة على ما ذكره فليس بذلك لان التحقيق ان الصورة من حيث هي صورة ليست بمركبة فلا صورة
المركب ليست مركبة من صور اجزائه المادية مثلا صورة البيت ليست مركبة من صور الجدران والسقف كما توهم بل بعد تمام السقف يزول صورة الجدران ويحدث
من حيث المجموع صورة البيت من حيث هي صورة البيت واما ما قيل في توجيه عدم المانع من انه كاشف عن امر وجودي فقال المحقق الشريف انه تكلف فان
مدخلية العقل لا يجوز ان يكون العدم مؤثرا في الوجود ويجوز ان يتوقف عليه التاثير فيه كما يجوز توقفه على امر وجودي فمع هذا يجوز ان يكون مدخلية الشيء في وجود امر
من حيث وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة ومن حيث عدمه فقط كالمانع ومن حيث وجوده وعدمه معا كالمعدة فانه لا بد من عدمه الطاري
على وجوده فيجب قولهم ان العلة التامة للموجود لا بد ان يكون موجودة هو ان ما له مدخل في وجوده من حيث الوجود لا بد ان يكون موجودا وما له مدخل في وجوده من العدم
لا بد ان يكون معدوما وما له مدخل في وجوده من حيث الوجود والعدم لا بد ان يوجد ثم يعدم هذا معنى وجوب العلة التامة وحصولها واما ان يجب وجود كل واحد
من اجزائها فالحكم العقل ضرورة ولا قام عليه البرهان هذا واما حديث مبدئية العدم فسيأتي واما حديث تقدم العلة التامة المركبة على معلولها فقد تم